

Hacia una noción de “libertad trascendental” aristotélica: el uso [*chrêsis*], la osadía [*tolmé*] y la apertura del campo de la acción.

<La presencia de la mano en la ilustración del comprender y del actuar>

«El más inteligente, de hecho, podría utilizar bien más herramientas, y **la mano** parece ser no un solo órgano, sino varios: **es como una herramienta en lugar de/que sustituye a otras herramientas** <*organon pro organôn*>. A quien puede, pues, adquirir el mayor número de técnicas, la naturaleza le ha otorgado la herramienta más útil con mucho, la mano. Pero los que dicen que el hombre no está bien constituido, sino que es el más imperfecto de los animales (pues afirman que está descalzo, desnudo y no tiene armas para el ataque) no tienen razón. Los otros animales tienen un único medio de defensa, y no les es posible cambiarlo por otro, sino que es preciso que duerman y lo hagan todo, por decirlo así, calzados, y no pueden quitarse nunca la armadura que llevan alrededor del cuerpo, ni cambiar el arma que les tocó en suerte. Al hombre, en cambio, le correspondió tener muchos medios de defensa, y le es posible cambiarlos y aún tener el arma que quiera y cuando quiera. La mano, entonces, se convierte en garra, pinza, cuerno y también lanza, espada y cualquier otra arma y herramienta, pues es todo esto por poder coger y sostenerlo todo» (Aristóteles, *Part. an.*, IV 10, 687 a20-687 b5 [negrita nuestra]).

«[E]l alma es comparable a la mano, ya que la mano es instrumento de instrumentos y el intelecto es forma de formas así como el sentido es forma de las cualidades sensibles» (Aristóteles, *De an.*, III 8, 432 a1-2 [negrita nuestra]).

«Ahora bien, respecto de las cosas carentes de composición, ¿qué es ‘ser’ y ‘no ser’ y la verdad y la falsedad? Desde luego, no se trata de algo compuesto que, por tanto, sea cuando esté unido y no cuando esté separado, como es ‘la madera blanca’ o ‘la diagonal inconmensurable’ [...] Más bien, la verdad y la falsedad consisten en esto: **la verdad, en tocar y enunciar** [*thingên kai phásai*] **la cosa** (pues enunciar y afirmar no son lo mismo), mientras que ignorarla consiste en no captarla» (Aristóteles, *Met.*, IX 10, 1051 b17-24 [negrita nuestra]).

«Lo que en el pensamiento [*en dianoiai*] son la afirmación y la negación, son en el deseo [*en orêxei*] la persecución y la huida» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI 2, 1139 a21-22).

«[C]omo tampoco el que ha arrojado una piedra puede ya recobrarla; sin embargo, **estaba en su mano lanzarla** [*ep'autôî tò baleîn*], **porque el principio estaba en él** [*he gàr archê en autôî*]» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III 5, 1114 a21ss. [negrita nuestra]).

<La accesibilidad del mundo>

«Y al habernos procurado una capacidad [*dúnamis*] con signos/pruebas [*semeíon*] más que evidentes y no sin testigos, daremos ocasión de ser admirados a los hombres de ahora y a los venideros, sin necesitar para nada el elogio de Homero ni de ningún otro que nos deleitará de momento con palabras halagadoras, mientras que la verdad [*alétheia*] irá a desmentir su concepción de los hechos [*érgon tèn hupónoian*]; sino que **tras haber obligado a todas las tierras y mares a volverse accesibles** [*esbatòn genésthai*] **a nuestra osadía/arrojo** [*tólmei*], por todas partes hemos contribuido a fundar recuerdos imperecederos [*mnemeía*] de nuestras empresas afortunadas o desafortunadas» (Tucídides, *Historia de la Guerra del Peloponeso*, II, 41.4 [negrita nuestra]).

«[O]s muestro que, **de dos partes que se manifiestan tras el uso humano** [*es chrêsin phanerôn*], la tierra y el mar, de una sois señores absolutos» (Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 62. 2 [negrita nuestra]).

«Somos los únicos que consideramos **al que no participa de estas cosas**, no ya un tranquilo/despreocupado [*aprágmona*], sino un **inútil/privado de uso** [*achreîon*]» (Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 40.2 [negrita nuestra]).

#### <La osadía como asunción del peligro y la confianza en la libertad>

«Imitad ahora [a los hombres ilustres], y **considerando que su libertad** [*tò eleútheron*] **es su felicidad** [*tò eúdaímon*] **y su valor** [*tì eúpsuchon*] **su libertad** [*tò eleútheron*], no os angustiéis en exceso sobre los peligros de la guerra.

Pues no sería justo que expusieran más sus vidas los desafortunados (ya que no tienen esperanzas de ventura), sino aquellos otros para quienes hay el peligro de sufrir en su vida un cambio a peor, en cuyo caso sobre todo serían mayores las diferencias si en algo fracasaran» (Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 43.4-5 [negrita nuestra]).

«Ahí residía todo el peligro para el hombre [*ho pâs kíndunos anthrópoi*]» (Platón, *La república*, X, 618 b7).

«Y en lo que concierne a la virtud nos distinguimos de la mayoría; pues nos procuramos a los amigos, no recibiendo favores sino haciéndolos. [...] Y somos los únicos que sin angustiarnos **procuramos a alguien beneficios** no tanto por el cálculo del momento oportuno [*logismôî*] como **por la confianza en nuestra libertad** [*tês eleutherías tòi pistôi*]» (Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 40.4-5 [negrita nuestra]).

#### <La osadía o atrevimiento como infraestructura de la acción>

«Y nosotros mismos, o bien juzgamos por nosotros mismos [*autoî krínomen*], o bien sopesamos rectamente [*enthumóumetha<sup>1</sup> orthôs*] los asuntos [*tà prágmata*], **sin considerar las palabras** [*toûs lógous*] **un perjuicio para las obras** [*toîs érgois*], sino el no aprender de antemano de palabra antes de pasar de hecho a ejecutar lo que es preciso.

Pues también poseemos ventajosamente esto: **el ser atrevidos** [*tolmân échomen*] **y razonar** [*eklogízesthai*] **especialmente sobre lo que vamos a emprender**; en cambio, en los otros la ignorancia [*amathía*] les da temeridad y la reflexión/cálculo [*logismòs*] les implica incertidumbre/demora» (Tucídides, *Historia de la guerra del Peloponeso*, II, 40.2-3 [negrita nuestra]).

---

<sup>1</sup> El verbo *enthûméō* —siendo *thumòs* el término griego que designa el corazón, el impulso y la pasión en general— suele traducirse del griego como juzgar, sopesar, reflexionar sobre algo. Aristóteles dedica el cap. 27 del libro II de *Analíticos primeros* al estudio del *enthûméma* o *razonamiento probable*, a saber el tipo de razonamiento que procede mediante consideraciones subjetivas (*en thumôi*). La fuerza de dichas consideraciones reside en los signos que actúan como término medio del razonamiento, que pueden ser irrefutables (una mujer que puede amamantar ha dado a luz), o bien más o menos dudosos y desmontables (la palidez de una mujer se debe a que ha dado a luz o el hecho de que Pítaco haya sido honrado señala que los sabios son honrados por principio).

## Lo voluntario y lo involuntario en Aristóteles (EN, III 1, 5; V 8)

A) Partiendo desde lo más claro y cognoscible para nosotros, que no por naturaleza, las acciones que no están en nuestras manos o que no dependen de nosotros pueden distinguirse centralmente en forzadas y mixtas.

**A1) FORZADAS** [*bíai*]: lo realizado con arreglo a una causa externa, que necesariamente se ignora [*di'ágnōian*], pues encierra una circunstancia imprevisible [*parálogos*] «que a uno lo lleve a alguna parte el viento o bien hombres que lo tienen en su poder» (1110 a1-3). «¿Qué acciones se han de llamar forzadas? Sin duda, en sentido absoluto, aquellas cuya causa está fuera del agente y en las que éste no tiene parte alguna» (1110 b1-3).

**A2) MIXTAS** [*míktai*] POR TEMOR A MAYORES MALES Y POR UNA CAUSA NOBLE Cuando realizamos una acción denigrante bajo amenaza o cuando arrojamos el cargamento del barco en una tempestad. EN ESTAS ÚLTIMAS CABE MATIZAR LO SIGUIENTE:

—son acciones **preferibles EN EL MOMENTO EN QUE SE EJECUTAN** (1110 a13), EL FIN DE LAS ACCIONES ES RELATIVO AL MOMENTO [*katà tòn kairón*]. Y, en sentido estricto, lo involuntario y lo voluntario son distinciones que se refieren al momento en que se actúa, de suerte que APARENTEMENTE el principio del movimiento de los miembros instrumentales la acción está en quien la ejecuta. «Tratándose de lo malo [...] el mal menor se estima como un bien en comparación con el mayor, ya que el mal menor se prefiere al mayor, y lo preferible es un bien» (EN, V 3, 1131 b22-24).

—no son **preferibles EN SENTIDO ABSOLUTO** [*haplôs*] (1110 a18), esto es, desconectado de las circunstancias de la acción. Como ocurre en el caso del licencioso, cuyas acciones particulares son voluntarias, pero en su totalidad, según el carácter general no lo son, pues nadie quiere ser licencioso (III 12, 1119 a32-34).

«las que por sí mismas son involuntarias, pero en ciertos momentos y para evitar ciertas consecuencias son elegidas y tienen su principio en el agente, si bien son involuntarias por sí mismas, en ciertos momentos y para evitar ciertas consecuencias son voluntarias. Se parecen, sin embargo, más a las voluntarias, porque las acciones estriban en lo particular, y esto es en este caso voluntario» (1110 b4-7).

## B) Una observación aparentemente intrascendente: lo no-voluntario.

### Lo involuntario nace de la confluencia entre ignorancia y pesadumbre

**III 1, 1110 b18-24:** «Todo lo que se hace por ignorancia [*di'ágnōian*] es simplemente no voluntario, y propiamente involuntario lo que se hace con dolor y pesar. En efecto, el que hace una cosa cualquiera por ignorancia, sin sentir el menor desagrado por su acción, no ha obrado voluntariamente, puesto que no lo hacía a sabiendas, pero tampoco involuntariamente, ya que no sentía pesar. Así, pues, de los que obran por ignorancia, el que siente pesar parece que obra involuntariamente, al que no lo siente, ya que es distinto del anterior, llamémoslo no-voluntario; en efecto, puesto que es diferente es mejor que tenga su nombre propio»; **cfr. Mov. An., 11: la respiración, la digestión y el crecimiento, o el envejecimiento y la muerte, como procesos que operan en nosotros, sin que intervengamos prácticamente en ellos.**

**Proximidad entre el proceso no-voluntario y el cumplimiento involuntario de ciertos compromisos y deberes: la acción se transforma inmediatamente en la acción de otro, en**

**un acierto por accidente, es decir, aparente y meramente coyuntural (significado literal de *katà sumbebekós*).**

**V 8, 1135 b1-7:** «Muchas cosas naturales las hacemos y las sufrimos, en efecto, a sabiendas [*eidótes*] sin que ninguna de ellas sea voluntaria ni involuntaria, como el envejecer o el morir. Y lo mismo tratándose de las acciones injustas que de las justas es posible que lo sean por accidente [*tò katà sumbebekós*]; en efecto, uno puede restituir un depósito involuntariamente y por miedo, y entonces no debe decirse de él que hace una cosa justa o que obra justamente, a no ser por accidente».

**Si actuáramos ciñéndonos a las coordenadas marcadas por lo no-voluntario nos convertiríamos en la daga que hiere, la mano que la empuña o el esclavo que la sostiene (fuerza embargada, voluntad delegada, libertad enajenada en el texto de Sánchez Ferlosio)**

**V 9, 1136 b29-31:** «[C]omo la palabra «hacer» se emplea en muchos sentidos [*pollachôs tò poiêîn légetai*], y en un sentido puede decirse que mata un objeto inanimado, o la mano, o el esclavo a quien se le ordena, el que tiene más de lo que le corresponde no obra injustamente, pero *hace* una cosa injusta».

**La noción aristotélica de responsabilidad impide que lo no-voluntario cubra el espacio de la acción. No es posible alcanzar una absoluta indiferencia acerca de lo que nos rodea.**

- EN, III 11 Ningún hombre es indiferente ante lo que considera mejor o peor (encuentra diferencia entre levantarse y tirarse a un pozo cercano a su casa y ponerse a buen resguardo de los peligros), de la misma manera en que a ningún hombre le da lo mismo que las palabras que emplea cambien de significado cada minuto [Met., IV 4] La insensibilidad ante todo motivo de temor como especie de locura [EN, III 7, 1115 b25-26] También lo que tiene la capacidad de cambiar de algún modo, puede cambiar a mejor o a peor, e incluso se puede hablar tanto de un hombre perfectamente justo o morigerado como de un perfecto psicofante o de un perfecto ladrón [Met., V 12 «Potencia» y 16 «Perfección»]

-La muerte es el extremo [*pèras*] que cierra toda posibilidad a la acción, por ello es lo más temible, no a corto plazo, pues su llegada no es inminente, sino para el campo de la acción [EN, III 6, 1115 a25-26].

**C) Distinción entre *obrar por ignorancia* [*di'ágnōian*] y *obrar con ignorancia* [*agnoôn*] [EN, III 1, 1110 b19-1111 a1 cfr. III 5].**

**-El hombre es principio generador de sus acciones como de sus hijos.**

**-Los legisladores castigan la ignorancia cuyo origen se encuentra en los agentes.**

**-«Tampoco el que ha arrojado una piedra puede ya recobrarla, sin embargo, estaba en su mano lanzarla, porque el principio estaba en él» (1114 a18-19).**

**-No somos dueños de nuestros hábitos como lo somos de nuestras acciones.**

**D) EQUIVOCACIONES:** El término «involuntario» pide emplearse no cuando alguien desconoce lo conveniente, pues la ignorancia en la elección [*he en têi proairéseî ágnōia*] no es causa de lo involuntario, sino de la maldad; ni tampoco lo es la ignorancia general, sino la ignorancia concreta de las circunstancias y el objeto de la acción» (1110 b31-1111 a1).

No es posible desconocer todas las circunstancias particulares de la acción, al menos si no se está loco, ni muchos menos quién es el agente, pues nadie se ignora a sí mismo. Los ejemplos de las equivocaciones en la acción en 1111 a9-19). «De quien se dice que ha hecho algo

involuntariamente en virtud de esta clase de ignorancia, tiene que sentir pesar y arrepentimiento por su acción» (1111 a19-21).

Lo involuntario siempre va acompañado de dolor y pesar, pues finalmente el agente observa haber obrado *al margen de su elección* [*parà ten proaîresin*], y compara lo que hizo con lo que querría haber hecho.

Las acciones voluntarias no siempre son agradables, es decir, elegidas. Quien obra «**con ignorancia** [*agnoûnta*]», siendo la ignorancia autoculpable, por ejemplo, el embriagado o el colérico.

E) **EE, II 6**: el hombre es el único animal capaz de actuar. Vd. *gen. corr.*, II 10 y 11.

**ACCIÓN Y GENIO**: no hacemos todo lo que podemos, partimos (EN, II 1) de la restricción de un amplio espectro de posibilidades

**a) Ensayo para introducir el concepto de magnitud negativa en la noción aristotélica de *prâxis*.**

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III 1, 1111 a7-21: «Ahora bien, todas estas circunstancias, a la vez, no podría ignorarlas nadie que no estuviera loco, ni tampoco, evidentemente, quién es el agente; ¿cómo podría, en efecto, ignorarse a sí mismo? En cambio, podría ignorar lo que hace, y así hay quien dice que una cosa se le escapó en la conversación, o que no sabía que era un secreto, como Esquilo los misterios, o que al querer mostrarlo se disparó, como el de la catapulta. También podría creerse que el propio hijo es un enemigo, como Merope; o que tenía un botón la lanza que no lo llevaba, o que una piedra corriente era piedra pómez; o dar una bebida a alguien para salvarlo y matarlo, o herir a otro cuando quería tocarlo, como los que luchan a la distancia del brazo. Todas estas cosas pueden ser, pues, objeto de ignorancia y constituyen las circunstancias de la acción; y del que desconoce cualquiera de ellas se piensa que ha obrado involuntariamente, sobre todo si se trata de las principales, y se consideran principales las circunstancias de la acción y su fin. Pero además aquel de quien se dice que ha hecho algo involuntariamente en virtud de esta clase de ignorancia, tiene que sentir pesar y arrepentimiento por su acción». **Cfr. EN, V 8, 1135 a28-1135 b7 y 1135 b13-17**

Kant, *Ensayo para introducir el concepto de las magnitudes negativas en la filosofía*, Ak.-Ausg. II, 171: «Dos cosas se oponen recíprocamente cuando una suprime lo que se pone por medio de la otra. Esta oposición [*Entgegensetzung*] es doble, bien **lógica** mediante la contradicción [*Widerspruch*], bien **real**, esto es, sin contradicción.

La primera oposición, a saber, la lógica, es aquella a la que hasta ahora se ha prestado únicamente atención. Consiste en afirmar y negar algo simultáneamente de una misma cosa. **La consecuencia de esta conexión lógica es la nada** (*nihil negativum irrepraesentabile*), como expresa el principio de no contradicción. Un cuerpo en movimiento es algo, un cuerpo que no esté en movimiento es también algo (*cogitabile*); pero un cuerpo que se encuentre al mismo tiempo en movimiento y precisamente en el mismo sentido y al mismo tiempo no en movimiento, no es nada.

La segunda oposición, a saber, la real, es aquella con arreglo a la cual dos predicados de una cosa se oponen, pero no mediante el principio de no contradicción. **Aquí una cosa anula lo que ha sido puesto por otra; pero la consecuencia es algo** (*cogitabile*). La fuerza motriz de un cuerpo tendente a una región y un esfuerzo igual precisamente en la dirección opuesta no se contradicen recíprocamente y son posibles simultáneamente como predicados en un cuerpo. La consecuencia de ello es el reposo, que es algo representable (*repraesentabile*)».

*Op cit.*, Ak.-Ausg. II 174: «Una magnitud es negativa con respecto a otra en la medida en que no pueda tomarse juntamente con ella más que por medio de una oposición, es decir, en tanto que la una suprime en la otra una magnitud igual a ella misma. Ahora bien, esta es desde luego una relación de oposición [*Gegenverhältnis*] y magnitudes que están colocadas como opuestas suprimen recíprocamente la una de la otra una cantidad idéntica, de suerte que **ninguna magnitud puede calificarse absolutamente como negativa**; hay que decir, por el contrario, que **+a y -a son la una la magnitud negativa de la otra**; sin embargo [...] los matemáticos convinieron una vez llamar negativas a las magnitudes precedidas del signo —; a propósito de lo cual no hay que olvidar que esta denominación no indica una especie de objetos con arreglo a su hechura interna, sino esa relación de oposición para ser contrapuestos a otros objetos determinados, marcados por el signo +».

**Atracción/repulsión**  
**Placer/displacer**  
**Mérito/demérito**

## Atención/abstracción

a) la oposición real no puede reducirse a un enfrentamiento entre realidad y apariencia: la **positividad de lo negativo** (la muerte del hermano se produjo al administrarle una presunta medicina; la herida al amigo aconteció al carecer la lanza de protección, porque la piedra pómez era una piedra). [Vd. Vuillemin, *Phil d algèbre*, PUF, 1962, pp. 284-285 y G. Lebrun, “La paciencia del concepto”, cap. VI “La negación de la negación”, pp. 283ss.]

b) La oposición real es motor de realidades, sin exigir que uno de los elementos sea la privación del otro, más bien

c) nos encontramos ante el fenómeno del *doble*: Edipo sabe que ha matado a un hombre, pero no sabe que ese hombre era su padre: “sería absurdo no elegir la vida de uno, sino la de otro”. **El doble da razón de la oposición real de operaciones que desemboca en lo involuntario, es el sustrato común que requieren ambas para ejecutarse.** [Edipo rey, ]

### b) Obrar fuera de sí. Los límites de la acción en Aristóteles y Hegel.

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, III 5, 1113 b30-33: «[Los legisladores] incluso castigan la misma ignorancia si el delincuente parece responsable de ella; así a los embriagados se les impone doble castigo; efectivamente, el origen estaba en ellos mismos; eran muy dueños [*kúrios*] de no embriagarse, y la embriaguez fue la causa de su ignorancia».

Aristóteles, *Ética a Eudemo*, II 9, 1225 a36-1225 b2: «[L]o voluntario no ha sido definido ni por el deseo ni por la elección, nos resta, entonces, definirlo como lo que está de acuerdo con el pensamiento»

G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal*, trad. cast. por J. Gaos, Alianza, 1994 (5ª reimpr.), pp.85-86: «[E]n la historia universal y mediante las acciones de los hombres, **surge algo más que lo que ellos se proponen y alcanzan, algo más de lo que ellos saben y quieren inmediatamente.** Los hombres satisfacen su interés; pero, al hacerlo, producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención. Pongamos como ejemplo análogo el de un hombre que incendia la casa de otro, en venganza, quizá justa, esto es, a causa de una ofensa injusta. Surge aquí una relación entre el hecho inmediato y otras circunstancias, que son externas por sí y que no pertenecen a aquel hecho, tomado inmediatamente en sí mismo. Este hecho, escuetamente, consiste en acercar, por ejemplo, una pequeña llama a un punto de una viga. Lo que con ello no ha sido hecho, hácese luego por sí mismo. El punto incendiado de la viga está unido con los demás puntos; la viga está unida a la armadura de la casa entera, y ésta a otras casas, y se produce un gran incendio que consume la propiedad de muchos otros hombres, distintos de aquel contra quien la venganza estaba dirigida; acaso cuesta incluso la vida a muchas personas. Esto no estaba ni en el hecho inmediato ni en la intención del que tal hizo. Pero la acción contiene, además, otra determinación general<sup>1</sup>. En la intención del autor sólo era una venganza contra un individuo, destruyendo su propiedad. Pero la acción es además un delito, y éste implica su castigo. Esto no

---

<sup>1</sup> Hegel, *Líneas fundamentales de la Fª del Derecho*, II parte, Moralidad, ii. La intención y el bienestar, § 119: «La determinación singularizada de la realidad exterior muestra aquello que es su naturaleza como una conexión exterior. La realidad es afectada en un primer momento en un solo punto singular (tal como el incendio sólo toca inmediatamente un pequeño punto de madera, lo cual proporciona una mera proposición, pero no un juicio), pero la naturaleza universal de ese punto contiene su extensión. En lo viviente, lo singular no existe como parte sino como órgano en el que está presente lo universal como tal, por lo cual el asesinato no lesiona una porción de carne, algo singular, sino la vida misma. Corresponde, por una parte, al carácter de la reflexión subjetiva, que desconoce la naturaleza lógica de lo singular y de lo universal, este aventurarse en singularidades dispersas. [...] Un viejo refrán dice con justicia que la piedra que ha salido de la mano pertenece ya al diablo. Al actuar me expongo a la mala suerte: ésta tiene, por lo tanto, un derecho sobre mí y es la existencia de mi propio querer».

habrá estado en su conciencia y, menos aún, en la voluntad del autor; pero tal es su hecho en sí, lo universal y sustancial del hecho, realizado por el hecho. Se puede retener de este ejemplo que, en la acción inmediata, puede haber algo más que en la voluntad y conciencia del autor. Pero este ejemplo enseña, además, que la sustancia de la acción, y por consiguiente la acción misma, se vuelve contra aquel que la ejecutó, se convierte en un contragolpe [*Rückschlag*] que le abate, que anula la acción, en cuanto es un crimen, y restablece el derecho en su vigencia. No hemos de insistir en este aspecto del ejemplo; este aspecto pertenece al caso especial. Ya dije que iba a poner sólo un ejemplo análogo.

Pero quiero indicar algo que aparecerá posteriormente en su lugar y que, como propiamente histórico, contiene aquella unión de lo universal y lo particular, aquella unión de una determinación necesaria por sí y un fin aparentemente casual, en la forma más peculiar, en la que nos importa especialmente. César, hallándose en peligro de perder la posición —si no todavía preponderante, al menos igual— a que se había elevado junto a los demás que se hallaban a la cabeza del Estado, temió sucumbir a los que estaban en trance de hacerse sus enemigos, los cuales, aunque perseguían sus fines personales, tenían además en su favor la constitución formal del Estado y, con ella, el poder del orden externo jurídico. Los combatió, pues, con el interés de conservarse a sí mismo y de mantener su posición, honores y seguridad; pero su triunfo sobre ellos fue a la vez la conquista del imperio todo, puesto que el poder de aquellos hombres era el dominio sobre las provincias del Imperio romano. De este modo fue César poseedor individual del poder del Estado, con menoscabo de la forma constitucional de éste. Pero lo que así le facilitó el cumplimiento de su fin —que en su principio era negativo—, la hegemonía, Roma, fue a la vez una determinación necesaria en la historia de Roma y en la del mundo; de suerte que no satisfizo sólo a su particular fin, sino que su labor obedeció a un instinto que realizó aquello que en sí y por sí se hallaba en el tiempo. Estos son los grandes hombres de la historia, los que se proponen fines particulares que contienen lo sustancial, la voluntad del espíritu universal».

G.W.F. Hegel, *Líneas fundamentales de Filosofía del Derecho*, Introducción, § 15, trad. cast. por J.L. Vermal, Edhasa, 1999, pp. 95-96: «En el arbitrio el contenido no está determinado por la naturaleza de mi voluntad, sino por la *contingencia*. Dependo por lo tanto de ese contenido y ésta es la contradicción que reside en el arbitrio. El hombre común se cree libre cuando se le permite actuar arbitrariamente, pero en el arbitrio radica precisamente su falta de libertad. Cuando quiero lo racional no actúo como individuo particular, sino según el concepto de lo ético; en una acción ética no me hago valer yo mismo, sino la cosa. Cuando el hombre hace algo mal deja aparecer en general su particularidad. Lo racional es la ruta por la que todos transitan y nadie se distingue. Cuando un gran artista consume una obra, se puede decir: *así* tiene que ser. Esto expresa que la particularidad del artista ha desaparecido completamente, que en la obra no aparece ningún procedimiento afectado. Fídias no tiene ninguna afectación; la figura misma vive y se destaca por sí sola. Cuanto peor es el artista más se le ve a él, a su particularidad y a su arbitrio».

Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II 4, 1106 b26-34: «[L]a virtud es un cierto término medio [*mesótes*], puesto que apunta al medio. Además, se puede errar de muchas maneras (pues el mal pertenece a lo indeterminado, como imaginaban los pitagóricos, y el bien a lo determinado), pero acertar, sólo de una (y por eso una cosa es fácil y la otra difícil, fácil errar el blanco y difícil acertar); y por estas razones también son propios del vicio el exceso y el defecto, y de la virtud el término medio:

*Sólo hay una manera de ser bueno, muchas de ser malo».*

La causalidad del accidente — La causalidad del hombre — La causalidad del dios



«Más formal es ya una segunda colisión capital que a los trágicos griegos les encantaba representar particularmente en el destino de Edipo, de lo que Sófocles nos dejó el más perfecto ejemplo en su *Edipo rey* y *Edipo en Colono*. Trátase aquí del derecho de la conciencia despierta, de la legitimidad de lo que el hombre consume con voluntad autoconsciente [*mit selbstbewußten Wollen*], frente a lo que efectivamente ha hecho inconsciente e involuntariamente [*unbewußt und willenlos*] siguiendo la determinación de los dioses. Edipo ha matado a su padre, desposado a su madre, engendrado hijos en incestuoso tálamo, y sin embargo se ha visto enredado [*verwickelt*] en estos gravísimos sacrilegios sin saberlo ni quererlo. El derecho de nuestra conciencia actual, más profunda, consistiría en, puesto que han sido cometido independientemente del propio saber y del propio querer, no reconocer tampoco estos crímenes como actos del propio sí [*Taten des eigenen Selbst*]; pero el plástico griego responde de lo que como individuo ha hecho, y no se escinde en la subjetividad formal de la autoconciencia y en lo que es la cosa objetiva» (Hegel, *Lecciones de Estética*, III parte “El sistema de las artes individuales”, sección III “El arte romántico”, cap. III “La poesía dramática”, 3. *Las especies de la poesía dramática y sus momentos capitales históricos*).

**a) La acción como cumplimiento de un fin del que no se es consciente.**

«[E]n la historia universal y mediante las acciones de los hombres, **surge algo más que lo que ellos se proponen y alcanzan, algo más de lo que ellos saben y quieren inmediatamente**. Los hombres satisfacen su interés; pero, al hacerlo, producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención. Pongamos como ejemplo análogo el de un hombre que incendia la casa de otro, en venganza, quizá justa, esto es, a causa de una ofensa injusta. Surge aquí una relación entre el hecho inmediato y otras circunstancias, que son externas por sí y que no pertenecen a aquel hecho, tomado inmediatamente en sí mismo. Este hecho, escuetamente, consiste en acercar, por ejemplo, una pequeña llama a un punto de una viga. Lo que con ello no ha sido hecho, hácese luego por sí mismo. El punto incendiado de la viga está unido con los demás puntos; la viga está unida a la armadura de la casa entera, y ésta a otras casas, y se produce un gran incendio que consume la propiedad de muchos otros hombres, distintos de aquel contra quien la venganza estaba dirigida; acaso cuesta incluso la vida a muchas personas. Esto no estaba ni en el hecho inmediato ni en la intención del que tal hizo. Pero la acción contiene, además, otra determinación general<sup>1</sup>. En la intención del autor sólo era una venganza contra un individuo, destruyendo su propiedad. Pero la acción es además un delito, y éste implica su castigo. Esto no habrá estado en su conciencia y, menos aún, en la voluntad del autor; pero tal es su hecho en sí, lo universal y sustancial del hecho, realizado por el hecho. Se puede retener de este ejemplo que, en la acción inmediata, puede haber algo más que en la voluntad y conciencia del autor. Pero este ejemplo enseña, además, que la sustancia de la acción, y por consiguiente la acción misma, se vuelve contra aquel que la ejecutó, se convierte en un contragolpe [*Rückschlag*] que le abate, que anula la acción, en cuanto es un crimen, y restablece el derecho en su vigencia. No hemos de insistir en este aspecto del ejemplo; este aspecto pertenece al caso especial. Ya dije que iba a poner sólo un ejemplo análogo.

Pero quiero indicar algo que aparecerá posteriormente en su lugar y que, como propiamente histórico, contiene aquella unión de lo universal y lo particular, aquella unión de una determinación necesaria por sí y un fin aparentemente casual, en la forma más peculiar, en la que nos importa especialmente. César, hallándose en peligro de perder la posición —si no todavía preponderante, al menos igual— a que se había elevado junto a los demás que se hallaban a la cabeza del Estado, temió sucumbir a los que estaban en trance de hacerse sus enemigos, los cuales, aunque perseguían sus fines personales, tenían además en su favor la constitución formal del Estado y, con ella, el poder del orden externo jurídico. Los combatió, pues, con el interés de conservarse a sí mismo y de mantener su posición, honores y seguridad; pero su triunfo sobre ellos fue a la vez la conquista del imperio todo, puesto que el poder de aquellos hombres era el dominio sobre las provincias del Imperio romano. De este modo fue César poseedor individual del poder del Estado, con menoscabo de la forma constitucional de éste. Pero lo que así le facilitó el cumplimiento de su fin —que en su principio era negativo—, la hegemonía, Roma, fue a la vez una determinación necesaria en la historia de Roma y en la del mundo; de suerte que no satisfizo sólo a su particular fin, sino que su labor obedeció a un

---

<sup>1</sup> Hegel, *Líneas fundamentales de la Filosofía del Derecho*, II parte, Moralidad, ii. La intención y el bienestar, § 119: «La determinación singularizada de la realidad exterior muestra aquello que es su naturaleza como una conexión exterior. La realidad es afectada en un primer momento en un solo punto singular (tal como el incendio sólo toca inmediatamente un pequeño punto de madera, lo cual proporciona una mera proposición, pero no un juicio), pero la naturaleza universal de ese punto contiene su extensión. En lo viviente, lo singular no existe como parte sino como órgano en el que está presente lo universal como tal, por lo cual el asesinato no lesiona una porción de carne, algo singular, sino la vida misma. Corresponde, por una parte, al carácter de la reflexión subjetiva, que desconoce la naturaleza lógica de lo singular y de lo universal, este aventurarse en singularidades dispersas. [...] Un viejo refrán dice con justicia que la piedra que ha salido de la mano pertenece ya al diablo. Al actuar me expongo a la mala suerte: ésta tiene, por lo tanto, un derecho sobre mí y es la existencia de mi propio querer».

instinto que realizó aquello que en sí y por sí se hallaba en el tiempo. Estos son los grandes hombres de la historia, los que se proponen fines particulares que contienen lo sustancial, la voluntad del espíritu universal» (G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal*, trad. cast. por J. Gaos, Alianza, 1994 (5ª reimpr.), pp.85-86).

«En el arbitrio el contenido no está determinado por la naturaleza de mi voluntad, sino por la *contingencia*. Dependo por lo tanto de ese contenido y ésta es la contradicción que reside en el arbitrio. El hombre común se cree libre cuando se le permite actuar arbitrariamente, pero en el arbitrio radica precisamente su falta de libertad. Cuando quiero lo racional no actúo como individuo particular, sino según el concepto de lo ético; en una acción ética no me hago valer yo mismo, sino la cosa. Cuando el hombre hace algo mal deja aparecer en general su particularidad. Lo racional es la ruta por la que todos transitan y nadie se distingue. Cuando un gran artista consuma una obra, se puede decir: *así* tiene que ser. Esto expresa que la particularidad del artista ha desaparecido completamente, que en la obra no aparece ningún procedimiento afectado. Fidias no tiene ninguna afectación; la figura misma vive y se destaca por sí sola. Cuanto peor es el artista más se le ve a él, a su particularidad y a su arbitrio» (G.W.F. Hegel, *Líneas fundamentales de Filosofía del Derecho*, Introducción, § 15, trad. cast. por J.L. Vermal, Edhasa, 1999, pp. 95-96).

«[L]a virtud es un cierto término medio [*mesótes*], puesto que apunta al medio. Además, se puede errar de muchas maneras (pues el mal pertenece a lo indeterminado, como imaginaban los pitagóricos, y el bien a lo determinado), pero acertar, sólo de una (y por eso una cosa es fácil y la otra difícil, fácil errar el blanco y difícil acertar); y por estas razones también son propios del vicio el exceso y el defecto, y de la virtud el término medio:

*Sólo hay una manera de ser bueno, muchas de ser malo»* (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, II 4, 1106 b26-34).

#### **b) La aporía del genio [daímon] y su ascendiente sobre la acción.**

«Nada habrá en el futuro/a lo que sin recursos se encamine/otra traducción posible: Cargado de recursos camina sin recursos hacia ningún lugar [*pantopóros áporos ep'oudèn érchetai*]» (*Antígona*, vv. 361-362).

«Quitadme de en medio, a mí, a este insensato/que te dio muerte, hijo mío, involuntariamente [*ákon*],/y a ti también, esposa. ¡Ay, desdichado de mí!/No sé a cuál de las dos mirar, adónde inclinarme./Todo lo que tengo en las manos ha dado al través,/y sobre mí cabeza se abatió un sino insoportable» (*Antígona*, vv. 1339-1343).

«¡Oh generaciones de los mortales!/¡Cómo os computo en vuestra vida/iguales a nada! Pues, ¿qué hombre,/qué hombre recoge de felicidad/más que la mera apariencia [*tosóuton hóson dokein*],/y el declinar tras de ella» (*Edipo rey*, vv. 1186 ss.).

«Te descubrió, a tu pesar, el tiempo que todo lo ve [*ho pánth'horón chrónos*]» (*Edipo rey*, vv. 1210-1211).

«Ante todo, se ha de examinar en qué consiste el bien vivir y cómo adquirirlo: si por naturaleza [*phúsei*] llegan a ser felices todos los que obtienen esta denominación (como ocurre con los grandes y pequeños de estatura y de aspecto diferente), o bien por medio del estudio [*dià mathéseos*] (como si la felicidad fuera una cierta ciencia), o por algún ejercicio [*dià tinos askéseos*] (pues muchas cosas no existen entre los hombres ni por naturaleza ni por el estudio, sino que son adquiridas por medio de los hábitos, las malas por medio de hábitos malos, las buenas por medio de hábitos buenos); o si la felicidad no viene por ninguno de estos medios, sino por uno de los dos siguientes: por la inspiración de algún ser demoníaco [*epipnoíai daimoníou tinòs*], a manera de “transportados”, como es el caso de las personas poseídas por

ninfas o por dioses, o por obra de la fortuna [*dià túchen*] (muchacha, en efecto, identifica la felicidad con la buena suerte)» (*Ética a Eudemo*, I, 1, 1214 a14-26).

«Pues en la navegación no son los más hábiles los afortunados, sino que ocurre como en el lanzamiento de los dados, en que uno no obtiene ningún punto y otro saca seis, y gracias a ello es, naturalmente, afortunado. ¿O será porque uno es amado, como se dice, por la divinidad, y porque un factor exterior es la causa del éxito? Así, un barco mal construido navega, a menudo, mejor no por sí mismo, sino porque tiene un buen piloto, y de la misma manera el afortunado tiene al genio como piloto. Pero sería extraño que un dios o un genio ame a tal persona, y no a la mejor y más prudente. Si, pues, el éxito se debe necesariamente a la naturaleza, al intelecto o a una cierta protección, y se descartan estas dos últimas causas, es por naturaleza por lo que uno es afortunado» (*Ética a Eudemo*, VIII, 2, 1247 a22-33).

#### **c) La elección como ‘euporía’ y lo propio [*oikeîon*] de la virtud.**

«El carácter es para el hombre su *daímon*» [*êthos anthôpoi daímon*] (Heráclito, frag. 119).

«No os escogerá un demonio, sino que vosotros escogeréis un demonio. Que el que resulte por sorteo el primero elija un modo de vida, al cual quedará necesariamente asociado. En cuanto a la excelencia, no tiene dueño, sino que cada uno tendrá mayor o menor parte de ella según la honre o la desprecie; la responsabilidad es del que elige, el dios está exento de culpa» (Platón, *La república*, X, 617 e1-8).

«[E]l bien es algo propio [*oikeîon*] y difícil de arrebatarse» (*Ética a Nicómaco*, I, 5, 1095 b26).

«La [virtud] ética [*ethiké*], en cambio, procede de la costumbre, por lo que hasta su nombre se forma mediante una pequeña modificación de ‘costumbre’ [*êthos*]» (*Ética a Nicómaco*, II, 1, 1103 a17-18).

«Un tercer tipo de demonio que hace su aparición en la Época arcaica es el que se liga a un individuo determinado, generalmente desde su nacimiento, y determina, total o parcialmente, su destino. [...] Con frecuencia no parece otra cosa que la ‘suerte’ o fortuna del hombre; pero esta suerte no se concibe como un accidente externo; es tan parte de las dotes naturales de un hombre como su hermosura o su talento. Teognis se lamenta de que más cosas dependen del demonio del hombre que de su carácter: si su demonio es de calidad inferior, de nada le sirve ser juicioso, todas sus empresas fracasarán. En vano protestó Heráclito que el ‘carácter de un hombre es su destino’ [*êthos anthrôpoi daímon*]; no consiguió matar la superstición» (E.R. Dodds, *Los griegos y lo irracional*, cap. II, Alianza, p. 52; cfr. W. Otto, *Die Manen oder von der Urformen des Totenglaubens*, Darmstadt, H. Gentner Verlag, 1958, II, pp. 74-78).

#### **d) La fuerza vital o ánimo [*thumós*] y la elección [*prohaíresis*].**

«[El *thumós*] habita en el cuerpo y sale de él en el momento crítico, regresando al cuerpo cuando la muerte no aparece efectivamente, sino que ha sobrevenido solamente una fatalidad al infeliz. [...] Homero también distingue entre el alma vital [*Lebensseele*] y el espíritu mortal [*Totengeist*]. A la primera la denomina predominantemente *thumós*; es «la más elevada y más universal de las fuerzas vitales ínsitas en el hombre visible y vivo», como Rohde formula correctamente. El *thumós* abandona el cuerpo cuando el hombre muere» (W. Otto, *Die Manen oder von der Urformen des Totenglaubens*, Darmstadt, H. Gentner Verlag, 1958, II, pp. 28 y 74-78).

«No te engaña Perséfone, hija de Zeus, sino que ésta es la condición de los mortales cuando fallecen: los nervios ya no mantienen unidos la carne y los huesos, pues los consume la viva fuerza de las ardientes llamas tan pronto como la vida desampara la blanca osamenta; y el alma se va volando como un sueño» (*Odisea*, XI, vv. 217ss.).

«Y Harpalión, cayendo allí en brazos de sus amigos, exhaló el alma [*thumòn apopneíon*] y quedó tendido en el suelo como un gusano» (*Ilíada*, XIII, v. 654-655).

«El caballo cayó en el polvo, y el ánimo voló de su cuerpo [*ho d'ébraje thumòn aísthon*]» (*Ilíada*, XVI, v. 468).

«[A]quel exhalaba el aliento [*autàr hò thumòn aísthe kai éruken*] y bramaba como el toro que los jóvenes arrastran a los altares del soberano Heliconio y el dios que sacude la tierra se goza al verlo; así bramaba Hipodamante cuando el alma valerosa dejó sus huesos [*hòs ára tòn g'erugóntha líp'ostéa thumòs agénor*]» (*Ilíada*, XX, v. 401-403).

«Amortecido quedó el héroe y oscura niebla cubrió sus ojos; pero pronto volvió en su acuerdo, porque el soplo del Bóreas le reanimó cuando ya apenas respirar podía» (*Ilíada*, V, v. 698).

«Tenía Ulises todo el cuerpo hinchado, de su boca y de su nariz manaba en abundancia el agua del mar; y, falto de aliento y de voz, se quedó tendido y sin fuerzas porque el terrible cansancio le abrumaba. Cuando ya respiró y recobró el ánimo en su corazón, desató el velo de la diosa y lo arrojó en el río, que corría hacia el mar» (*Odisea*, V, vv. 468ss.).

#### e) *El ánimo [thumós] y el lógos.*

«¡Aguenta, corazón, que algo más vergonzoso hubiste de soportar aquel día en que el Cíclope, de fuerza indómita, me devoraba los esforzados compañeros; y tú lo toleraste, hasta que mi astucia nos sacó del antro donde nos dábamos por muertos!» (*Odisea*, XX, vv. 18ss.).

«Leoncio, hijo de Aglayón, subía del Pireo bajo la parte externa del muro boreal, cuando percibió unos cadáveres que yacían junto al verdugo público. Experimentó el deseo de mirarlos, pero a la vez sintió una repugnancia que lo apartaba de allí, y durante unos momentos se debatió interiormente y se cubrió el rostro. Finalmente, vencido por su deseo, con los ojos desmesuradamente abiertos corrió hacia los cadáveres y gritó: “Mirad, malditos, satisfaced con tan bello espectáculo”» (Platón, *La república*, IV, 439 e-440 a).

«[El hombre] conoce algo de eso interior que llamamos alma, *thumós*. [...] Odiseo habló una vez a su corazón cuando la noche antes del combate con los pretendientes, indignado por la insolente risa de las sirvientas, ‘ladraba’ como una perra que va a atacar a un forastero a causa de sus cachorros. [...] Pero este yo interior no tiene habla; se emociona, pero nunca dirige la palabra al hombre exterior. No tiene mundo propio, le falta, por decirlo así, la dimensión de profundidad. Su mundo es el gran imperio vital exterior. Por eso no hay mito en el alma, y no puede haberlo porque el alma tiene sólo un rostro hacia fuera, hacia el mundo formado y no hacia dentro, el reino invisible, únicamente accesible a ella. [...] Justicia, honradez, serenidad, armonía, ternura y gracia no son, en primer término, en el mundo de formaciones objetivas, sentimientos subjetivos y modos de conducta personal, sino *realidades*, figuras permanentes del ser que pueden presentarse al hombre con sustancialidad divina en cualquier momento importante. Por eso no es tan esencial para el griego que esto y aquello esté en su sentimiento como que es *conocido* y *comprendido*. Quien actúa de forma cariñosa, noble o justa, ‘conoce’ lo cariñoso, lo noble y lo justo» (W. Otto, *Los dioses de Grecia*, Siruela, pp. 180 y 182).

## *La energeía del dios y los actos que inspira en los hombres*

**Met., VII 13, 1039 a3-9:** la pertenencia irrenunciable del movimiento y la actualización que habilita y pone en marcha a la sustancia física.

**En la Física, el término *entelécheia* aparece siempre ligado al movimiento:**

**II 1, 193 b7:** «La forma es más naturaleza que la materia, porque decimos que una cosa *es lo que es cuando existe actualmente* [como entelécheia] más que cuando existe en potencia».

**III 1, 201 a10-11:** «Y puesto que distinguimos en cada género lo actual y lo potencial, el movimiento es la *actualidad de lo potencial en cuanto tal*».

**III 2, 201 b31:** «el movimiento es *un acto, aunque incompleto* [atelés]».

**VIII 5, 257 b7-8:** «el movimiento es la *actualidad incompleta de lo movable*».

### **I) La distancia entre la edificación y la actividad perfecta**

«[E]l **placer no es un movimiento** [*kínesis*], ya que todo movimiento transcurre en el tiempo y tiende a un fin, por ejemplo, **la edificación**, y es perfecto [*teleía*] cuando ha alcanzado el fin a que tendía, es decir, en la totalidad del tiempo o en ese momento determinado. En sus partes, y en el tiempo que éstas duran, todos son imperfectos, y distintos en forma del movimiento total, y unos movimientos parciales de los otros. Así, la colocación de las piedras es distinta de la estriación de la columna, y ambas cosas lo son de la construcción del templo, y la construcción del templo es completa (pues no le falta nada para el fin propuesto), pero la colocación de los cimientos o la de los triglifos es incompleta, porque una y otra son parciales [*mérous yâr hekatéra*]. Por eso son específicamente diferentes [*tôi eídei oûn daphérousi*], y **no es posible, en un tiempo cualquiera, encontrar un movimiento perfecto en cuanto a la forma** [*kínesis teleían tôi eídei*], a no ser en la totalidad del tiempo. Lo mismo si se trata de la marcha y de los demás movimientos. Pues si **la traslación** [*phorà*] es un movimiento de un lugar a otro, hay también diferentes formas de traslación: el vuelo, la marcha, el salto, etc. Y no sólo de ella, sino de la misma **marcha**, porque **el de dónde y el a dónde no son los mismos en el estadio entero que en una parte de él**, ni en una parte que en otra, ni es lo mismo pasar esta raya que aquélla, pues no se atraviesa meramente una raya, sino una raya que está en un lugar, y ésta en distinto lugar que aquélla» (EN, X 4, 1174 a19-1174 b2).

### **II) La actividad de la contemplación frente a las actividades prácticas**

«Parecería que sólo esta actividad [conforme a la sabiduría] se ama por sí misma, pues nada se saca de ella aparte de la contemplación, mientras que de las actividades prácticas obtenemos siempre algo, más o menos, aparte de la acción misma. Se piensa también que la felicidad requiere ocio, pues **nos ocupamos de asuntos** [*ascholoúmetha*] **para tener ocio** [*scholázomen*], y **hacemos la guerra para tener paz**. Pues bien,

la actividad de las virtudes prácticas se ejercitan en la política o en la guerra, y las acciones relacionadas con éstas se consideran desprovistas de ocio;

las guerreras por completo (pues nadie elige el guerrear por el guerrear mismo, ni procura la guerra: parecería, en efecto, un asesino consumado el que hiciera de sus amigos enemigos para que hubiera batallas y matanzas);

pero también carece de ocio la actividad del político, y produce, aparte de ella misma, poderes y honores, o la felicidad para el que la ejerce y para sus conciudadanos, que es distinta de la actividad política, y que evidentemente buscamos como distinta de ella.

Si, pues, entre las acciones virtuosas son las primeras en gloria y grandeza las políticas y guerreras, y ésta carecen de ocio y aspiran a algún fin y no se eligen por sí misma,

Mientras que la actividad de la mente, que es contemplativa, parece superior en seriedad, y no aspira a ningún fin distinto de sí misma, y tener su placer propio (que aumenta la actividad),

y la autarquía, el ocio y la ausencia de fatiga que pueden darse en el hombre y todas las demás cosas que se atribuyen al hombre agraciado [*makários*] parecen ser evidentemente las de esta actividad,

ella será la perfecta felicidad del hombre, si ocupa el espacio entero de su vida, porque en la felicidad no hay nada incompleto» (EN, X 7, 1177 b1-26); cfr. X 8, 1178 a-1178 b).

#### **X 8:**

- a) las virtudes del compuesto y la virtud separada
- b) lo principal en la virtud: el acto de la elección o las acciones.
- c) El dios vive, por tanto actúa [*energeî*], y esa actividad sólo puede ser la contemplación.

#### **III) La actividad que cae del lado de las condiciones y la actividad que cae del lado del fin:**

—Gen. y corr., I 7, 324 b13-17.

—Fís, II 9: el muro no puede ser hecho sin piedras, ladrillos y maderas, pero no se construye por mor de ellas (la necesidad —material— y el fin —lógico—).

—Met., IX 8, 1050 a15-1050 b2.

#### **Filosofía de la acción – grupo “B” Curso académico 2006/07**

«El análisis consiste en tomar como admitido lo que se busca, con el propósito de llegar, por la vía de las consecuencias, a algo cuya verdad se admite» (Euclides, *Elementos*, XIII).

«El análisis es el camino que parte de lo que se busca como si estuviera admitido, para llegar, por las consecuencias que se siguen, a algo que se admite como resultado de la síntesis. En efecto, en el análisis, suponiendo lo que se busca como ya obtenido, examinamos aquello de lo que se sigue y de nuevo las premisas de las que ese primero procede, hasta que nos remontamos hasta alguna cosa que ya sea conocida o que tenga la función de principio. [...]

En la síntesis, a la inversa, suponiendo ya obtenido lo que se ha alcanzado en el análisis en último lugar, disponiendo en el orden natural los antecedentes del análisis en la posición de las consecuencias y conectando los unos a los otros, llegamos al fin, que es la construcción del objeto buscado» (Pappus, *Colección matemática*, libro VII).

EN, III 3

a) **LÍMITES DE LA DELIBERACIÓN. 1112 a18-33 (Límites que la composición poética desconoce, pues nada puede parecer lo otro de la trama argumental):** No se delibera sobre todo (sino sobre lo que depende de nosotros y es ágil/práctico) ni cualquiera delibera: se toma como canon y medida al hombre que tiene inteligencia o Razón (III 4).

Lo *eterno* (cosmos, verdades matemáticas...), los movimientos de la *cosmología* (solsticios, salidas de los astros...), eventos de la *meteorología* (sequías, lluvias...), lo *azaroso* (hallazgo de un tesoro...), *todas las cosas humanas* (los lacedemonios no intervienen en los asuntos de los escitas) (**Física, IV 14: la comparación de los asuntos humanos con círculos concéntricos y Tucídides, Historia, libro V 84-116**). NATURALEZA, NECESIDAD, AZAR E INTELIGENCIA SON TODOS PRINCIPIOS.

**NI CIENCIA NI TÉCNICA. 1112 b 1-7:**

Se delibera sobre **aquello que no está claro o no es resoluble por la epistémē** (la lectura en una lengua que no es la nuestra se resuelve en la medida en que conozcamos su fonética y sintaxis; rc. Que «el qué-es es principio de los razonamientos y aquí también de las generaciones», Z 9, 1034 a31) o que, siendo el campo de una técnica, carece de la exactitud científica (ciertas partes de la medicina [delibera sobre lo que no está habitado por la necesidad], la navegación [delibera cuando no le salen al encuentro acontecimientos físicos imprevisibles] o el comercio [delibera cuando la moneda abre paso a una intercambiabilidad recíproca de los bienes que puede descontrolarse: la astucia crematística no es deliberación alguna]).

**1112 b1-11:** «Sobre los conocimientos rigurosos y suficientes no hay deliberación, por ejemplo, sobre las letras (porque no vacilamos sobre el modo de escribirlas); pero sobre todo lo que se hace por mediación nuestra aunque no siempre de la misma manera, deliberamos; por ejemplo, sobre las cuestiones médicas o de negocios, y más sobre la navegación que sobre la gimnasia, en la medida en que la primera está más lejos de haber alcanzado la exactitud, y lo mismo sobre todo lo demás, pero más sobre las artes que sobre las ciencias, porque **vacilamos más sobre las primeras**.

La deliberación se da respecto de las **cosas que generalmente suceden de cierta manera** [*hos epi tò polú*], **pero cuyo resultado no es claro** [*adélois*] y de aquéllas en que es **indeterminado** [*adióriston*]. Y en las cuestiones importantes nos hacemos aconsejar [*sumboúlous*] por otros porque desconfiamos [*apistóũntes*] de nosotros mismos y no nos creemos suficientes para decidir».

**EL CAMINO HACIA EL FIN. 1112 b11-20:**

«Pero no deliberamos sobre los fines, sino sobre los medios que conducen a los fines. En efecto, ni el médico delibera sobre si curará, ni el orador sobre si persuadirá, ni el político sobre si legislará bien, ni ninguno de los demás sobre su fin; **sino que, dando por sentado el fin, consideran el modo y los medios de alcanzarlo**, y cuando aparentemente son varios los que conducen a él, consideran [*episkopoũsi*] por cuál se alcanzaría más fácilmente [*râista*] y mejor [*kállista*], y si no hay más que uno para lograrlo, cómo se logrará mediante éste, y éste a su vez mediante cuál otro, **hasta llegar a la causa primera** <por naturaleza, por sí misma> [*tò prôton aítion*] **que es la última** [*éschaton*] **que se encuentra** <orden de lo cognoscible para nosotros>» y un poco más adelante 1112 b28-30: «Nos



preguntamos unas veces por los instrumentos, otras por su utilización; y lo mismo en los demás casos, unas veces por el medio, otras el cómo, y otras el modo de conseguirlo».

## LA ANALOGÍA CON EL TEOREMA GEOMÉTRICO. 1112 b20-24:

«El que delibera parece, en efecto, que investiga [*zeteîn*] y analiza [*analúein*] de la manera que hemos dicho, como una figura geométrica —es evidente que no toda investigación es deliberación, por ejemplo, las matemáticas; pero toda deliberación es investigación— **y lo último [*éschaton*] en el análisis [lo más preciso y particular del diagrama dibujado, como el cateto en el triángulo rectángulo] es lo primero <cronológicamente> en el orden de la generación<sup>1</sup> [Lo que pasa a determinar como una forma a la acción]. Si tropieza con algo imposible, lo deja, por ejemplo, si necesita dinero y no puede procurárselo; pero si parece posible, intenta llevarlo a cabo».**

### Met, IX 9, 1051 a22-32:

- 1) «los teoremas geométricos<sup>2</sup> se descubren al realizarse en acto [*enérgeiai*]» (21-22) **cfr. Libro V 15, 1021 a18-21:** «Las relaciones numéricas, por su parte, carecen de actualización, a no ser en el sentido establecido en otro lugar, pero en ellas no se dan/o les pertenecen actividades según el movimiento [no se atiende a lo que se puede construir conociendo ciertas proporciones, sino que se trata de ese tipo de acto puro, sobre el que toma forma la propia definición de la vida del dios, que es el pensamiento]: **XII 7, 1072 b24ss.:** «Así, pues, si dios se encuentra siempre [*aeî*] tan bien [*eû échei*] como nosotros a veces [*poté*], es algo admirable. Y si más aún, aún más admirable. Y se encuentra así. Y en él hay vida, pues la actividad del entendimiento [*noû enérgeia*] es vida [*zoê*] y él se identifica con tal actividad. Y su actividad es, en sí misma, vida perfecta y eterna» (EN, X 4: la vida es una cierta actividad).
- 2) «para quien lo contemple será inmediatamente evidente [*idónti*] [el verbo *eidénai* sirve para caracterizar, junto con *theoreîn* a la prudencia] *ân ên euthûs dià tí*]» (26-27) **cfr. EN, VI 8, 1141 b33:** «Hay una forma (eîdos) de conocimiento que consiste en saber lo que a uno le interesa (*tò autôî eidénai*), en el que se dan muchas diferencias».
- 3) «los teoremas, que están potencialmente, se descubren al ser conducidos al acto. Y la causa es que su actualización es el pensamiento [*nóesis*], y, por tanto, del acto proviene la potencia, (29-31)  
y,  
por eso se conoce construyendo [y ser es virtuoso actuando] (puesto que cada acto según el número/singular es posterior desde el punto de vista de la generación)» (32-33) [el ppo que es la noesis es un acto que determina la posibilidad misma de la construcción geométrica, cuyo paso de la potencia al acto supone cierta actualización; en el orden de la acción, la elección o deseo deliberado es también una suerte de acto/totalidad que permite que ciertos movimientos de los hombres no sean reducibles al ciclo de la generación y la destrucción, sino que sean considerados como acciones], **cfr. B 2, aporía IV, 997b-998 a y M 10, 1087 a 10.**

<sup>1</sup> Algo parecido ocurre en la deliberación política (vd. EN, VI 8, 1141 b23ss.: «Cuando la prudencia se aplica a la ciudad, la que es, por así decirlo, arquitectónica, es la **prudencia legislativa**, y la que por así decirlo tiene por objeto lo particular, lleva el nombre común, **política** [parece cubrir enteramente el campo de la política]. Ésta es práctica y deliberativa; en efecto, el decreto es lo práctico en extremo; por eso sólo de los que se ocupan de ésta se dice que hacen política, pues ellos son los únicos que actúan a la manera de los obreros manuales [*cheirotéchnai*]» [En este texto lo *éschaton* para la legislación son, por ejemplo, interpretaciones y ejecuciones legales como los decretos, que en el orden de lo que hay que hacer en política es lo primero, encubriendo en cierto modo el alcance de la primera, a la que debe su aparición].

<sup>2</sup> Euclides, Elementos, prop. I 32: «En todo triángulo, si se prolonga uno de los dos ángulos, el ángulo extremo es igual a los dos ángulos internos opuestos y los ángulos internos son iguales a dos rectos».

**d) EL ALCANCE DE LA ACCIÓN. 1112 b27-1113 a13:**

«Es posible lo que puede ser realizado por nosotros; lo que puede ser realizado por medio de nuestros amigos, lo es en cierto modo por nosotros, ya que el punto de partida está en nosotros.

Nos preguntamos unas veces por los instrumentos, otras por su utilización; y lo mismo en los demás casos, unas veces por el medio, otras el cómo, y otras el modo de conseguirlo.

Parece, pues, que, como queda dicho, el hombre es principio de las acciones, y la deliberación tiene por objeto lo que él mismo puede hacer, y las acciones se hacen en vista de otras cosas. Pues **no puede ser objeto de la deliberación el fin, sino los medios conducentes a los fines** [*tà pròs tà téle*] cfr. loc. cit., 1112 b11; **ni tampoco las cosas particulares** [*tà kat'hékasta*], como si esto es pan o está cocido como es debido, pues esto es asunto de la percepción [*aisthéseos*], y **si se quiere deliberar siempre se irá hasta el infinito** [*eis ápeiron*].

El objeto de la deliberación y el de la elección son el mismo, salvo que el de la elección está ya determinado, pues se elige lo que se ha decidido como resultado de la deliberación. Todos, en efecto, dejamos de inquirir cómo actuaremos cuando retrotraemos el principio a nosotros mismos y a la parte directiva de nosotros mismos, pues ésta es la que elige. Esto resulta claro de los antiguos regímenes políticos pintados por Homero: los reyes anunciaban al pueblo lo que habían elegido. Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y es tema de deliberación y deseable, la elección será también un deseo deliberado de cosas a nuestro alcance; porque cuando decidimos después de deliberar deseamos de acuerdo con la deliberación.».

**Textos que insisten en la analogía entre la deliberación y la geometría:**

<El carácter epagógico de las verdades matemáticas>

**Analíticos pr., II 21, 67 a17-25:**

«Pues saber de todo triángulo que tiene dos rectos no es <un conocimiento> simple, sino que, por una parte <consiste> en tener el conocimiento universal y, por otra, el singular. Así, pues, en cuanto a lo universal, se sabe de C que <equivale a> dos rectos, pero en cuanto a lo singular no se sabe, de modo que no se sostendrán las <proposiciones> contrarias. De manera semejante <es> criticable el argumento del *Menon*, de que el aprendizaje es reminiscencia. En efecto, en modo alguno ocurre que se conozca de antemano lo singular, sino que el conocimiento de las cosas particulares se adquiere a la vez que <se realiza> la comprobación, como si se reconocieran <las cosas>. Pues algunas cosas las sabemos directamente, v.g.: que <consta> de dos rectos, si sabemos que es triángulo».

**Analíticos post., I 1, 71 a19-23:**

«[Q]ue todo triángulo tiene ángulos equivalentes a dos rectos, se conoce previamente; en cambio, que esto que está dentro de un semicírculo es un triángulo, se conoce simultáneamente, al comprobarlo».

<La verdad práctica>

**EN, VI 8, 1142 a24-31:**

«Que la prudencia no es ciencia [*epistémē*] es evidente. En efecto, se refiere a lo más particular/extremo [*toû eschatoû*], como se ha dicho, porque lo práctico es de esa naturaleza. Está, por tanto, en el lugar opuesto al intelecto, ya que el intelecto tiene por objeto los límites [*hóron*] de los cuales no hay discurso [*lógos*], y la prudencia se refiere al otro extremo [Marías y Araujo aclaran que se trata del extremo que aparece como “lo más particular”], de lo cual no hay ciencia, sino percepción sensible [*aísthesis*], no de las propiedades [*ton idón*]<sup>1</sup>, sino una semejante a aquella con la que percibimos/advertimos [*aisthanómēta*] [en las matemáticas] que este extremo/esto particular [*éschaton*] es un triángulo en efecto, también aquí se da [el límite]<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> La *aísthesis* de propiedades (lo blanco, lo duro, la áspero...) siempre en verdadera, en ella no hay opción a la distinción entre lo V y lo F; *De anima*, II 6: distinción entre sensible propio y común; III 3, 427 b12: «la percepción de los sensibles propios es siempre verdadera» y «En primer lugar, la percepción de los sensibles propios es verdadera o, al menos, encierra un mínimo de falsedad. En segundo lugar, está la percepción del sujeto de que tales cualidades son accidentes; en esto cabe ya equivocarse: en efecto, no se equivocará en si es blanco, pero sí puede equivocarse en si lo blanco es tal o tal otra» (428 b17-21); *De anima*, III 6, 430 b1: «El error, en efecto, tiene lugar siempre en la composición» y 430 b29-31 «así como la visión es verdadera cuando se trata del sensible propio pero no siempre es verdadera cuando se trata de si lo blanco es un hombre o no, así también sucede en relación con los objetos separados de la materia [hasta que no se los predica de cierto algo, siempre son verdaderos]». En «Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles» M. Heidegger sostiene que «El sentido de la *aísthesis* consiste en «dar alguna cosa objetiva en cuanto develada» [cita referida antes de *De An.*, III 3...] Aquí se pone de manifiesto que las expresiones «verdad» y «verdadero» no significan nada con respecto a la situación fenoménica señalada. En cambio, la «falsedad» sólo puede darse allí donde se produce una síntesis o construcción [...]. La falsedad presupone como condición de posibilidad una estructura intencional *diferente* de la del mentar objetivo» (Trotta, p. 63).

<sup>2</sup> Ejemplos de la conexión entre la matemática y los fenómenos: *Met.*, N 2: “Todos los teoremas geométricos se cumplirán igualmente en las cosas sensibles”; *Met.*, V 29, 1024 b20: «que la diagonal es

Pero la última mencionada es más bien percepción que prudencia; ésta es de otra especie [*eîdos*]».

**Th. Heath, *Mathematics in Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1949, p. 277:** advierte que la contemplación del triángulo sería el punto de llegada en la *diahíresis* o subdivisión de figuras a que se alude en *Met.*, IX 9, 1051 a22, requerida para la demostración de teoremas. Este procedimiento contrasta con el opuesto de ascensión hacia los *principios*, en tanto que no expone un ascenso a lo más general, sino un descenso hacia lo más particular. En este descenso parece que la figura del triángulo representa una unidad análoga a la que quien actúa dibuja al terminar de indagar por qué medios podrá alcanzarse el fin querido.

**H.-G. Gadamer, *Comentario de EN, libro VI*, V. Klostermann, pp. 13-14:** «No es ciertamente un asunto de argumentación, sino que se refiere a la evidencia de lo correcto, que al final comporta la decisión. Esta evidencia, llamada aquí *Nous*, se aclara mediante la comparación con la evidencia del geómetra. Cuando éste ha dividido el campo en triángulos y se dispone a medirlo es evidente que tiene que aplicar la geometría del triángulo. Carecería de sentido seguir dividiendo triángulos. Uno tiene que detenerse precisamente allí donde ha alcanzado la división completa en triángulos, porque entonces posee ya el fundamento de la medición. Exactamente igual, al sopesar lo que hay que hacer uno tiene que decidirse finalmente y permanecer cabe aquello que ha resultado en la deliberación como lo agible. Es patente que eso no es en el sentido estricto de la palabra percepción sensible, “*aísthesis*”, sino evidencia de lo prácticamente correcto. El que en la praxis tenga que llegarse a una decisión con arreglo al examen cierto de todas las posibilidades, es lo que concede a la decisión una validez inmediata y por eso no nos referimos a aquello sobre lo que hemos decidido con fundamento como *aisthesis*, sino como *nous*, como evidencia de lo que al final tenemos ahí».

#### **EN, VI 11, 1143 a32-1143 b16:**

«Todas las cosas prácticas forman parte de las <que son> según lo particular y de las últimas/extremas, y así, no sólo tiene que conocerlas el hombre prudente, sino que el entendimiento [*súnesis*] y la comprensión [*gnomé*] versan también sobre las cosas prácticas que son extremos.

La intuición tiene también por objeto lo extremo en las dos direcciones, porque tanto de los límites primeros como de los últimos hay intuición y no razonamiento; la intuición que se ejerce en las demostraciones tiene por objeto los límites inmóviles y primeros; y la de las cosas prácticas, lo extremo, lo contingente y la segunda premisa. Estos son, en efecto, los principios del fin/por mor de lo cual, ya que **es** partiendo de lo particular como se llega a lo universal; de estas cosas, pues, hay que tener percepción [*aísthesis*], y ésta es la intuición [*noûs*].

Esta es la razón también de que parezca que estas disposiciones son naturales, y que, si bien nadie es sabio por naturaleza, sí se tiene por naturaleza comprensión, entendimiento e intuición. Señal de ello es que creemos que también son consecuencia de la edad, y que tal edad tiene intuición y comprensión, como si la naturaleza fuera la causa de ellas. [Por eso la intuición es principio y fin, porque las demostraciones parten de estas cosas y ellas son su objeto]. De modo que no se debe hacer menos caso de los dichos y opiniones de los experimentados, ancianos y prudentes, que de las demostraciones, pues la experiencia les ha dado vista, y por eso ven rectamente».

#### **EE, II 10, 1227 a8-18:**

«Pero, puesto que el que delibera, siempre delibera a causa de algo, y hay siempre un objeto para aquel que delibera, en relación con el cual él indaga lo que es útil, nadie delibera sobre el

---

incommensurable es un *prâgma*»; *Mecánica*, cap. 8, 851 b15-35: el poco contacto con el plano y fricción de ciertos sólidos incrementa la capacidad de giro; *Anal. post.*, A 13, 79 14-16: saber por qué las heridas circulares cicatrizan más rápidamente que otras es propio del geómetra.

fin, sino que éste es principio e hipótesis, como las hipótesis en las ciencias teóricas [...]; en cambio, la investigación humana, se valga o no de un arte, tiene como objeto los medios que conducen al fin, por ejemplo, cuando se trata de hacer o no la guerra, es sobre esto sobre lo que los hombres deliberan. Pero la cuestión de los medios dependerá, ante todo, de una cuestión anterior, o sea, el fin; por ejemplo, la riqueza o el placer o cualquier otra cosa que acontezca ser el fin. En efecto, el que delibera lo hace, si ha examinado a partir del fin, sobre lo que tiende hacia el fin para conducirlo hacia sí, o sobre lo que él mismo es capaz de hacer con vistas al fin».

**<Razones por las que la matemática propicia comparaciones con el procedimiento de la deliberación. La distinción entre lo absurdo, lo falso y lo malo>**

**EN, VII 8, 1151 a14-19:**

«[P]orque la virtud y el vicio preservan y destruyen respectivamente el principio, y en las acciones el fin es el principio, así como en matemáticas las hipótesis; ni allí es la razón [*lógos*] la que enseña los principios ni aquí; es la virtud, ya natural, ya producida por el hábito la que hace pensar bien sobre el principio».

**EE, II 11, 1227 b23-33:**

«Ahora bien, ¿la virtud, produce el fin o los medios que conducen a él? Nosotros establecemos que produce el fin, puesto que no se trata ni de un silogismo ni de un razonamiento, sino que, de hecho, debe ser tomado como un principio. En efecto, el médico no examina si uno debe estar sano o no, sino si debe pasearse o no; ni el maestro de gimnasia, si uno debe estar en buenas condiciones o no, sino si debe luchar o no. Asimismo, ningún otro arte delibera sobre el fin, pues lo mismo que en las ciencias teóricas las hipótesis son los principios, en las productivas el fin es el principio y la hipótesis. Puesto que es necesario que tal cuerpo sea sano, si hay que conseguir esto, se deben cumplir tales y tales condiciones; de la misma manera ocurre en geometría: si los ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, se seguirán necesariamente tales consecuencias [*anánke todì eînai*].

El fin es, pues, el principio del pensamiento, pero la conclusión del pensamiento es el principio de la acción».

**Th. Heath, *Mathematics in Aristotle*, Oxford, Clarendon Press, 1949, p. 279:** «¿Qué es esta “cierta cosa”? No es el caso que la “hipótesis” sea la verdad de la proposición que hay que probar (que los ángulos de un triángulo equivalen a dos ángulos rectos) ni que la “cierta cosa” sea, por ejemplo, el hecho de que, si se traza desde un punto en una línea recta infinita y la cortan por un lado dos líneas rectas, formando ángulos con la línea recta dada, los tres ángulos formados así sobre el punto serán equivalentes a dos ángulos rectos. La “cierta cosa” debe ser seguramente la asunción fundamental de la naturaleza de una línea recta; es decir, que dos líneas rectas que se encuentran en un ángulo no pueden encontrarse en ningún otro punto y que una línea recta no puede ser una “serie cerrada” (en efecto, un gran círculo de una esfera infinitamente ancha) que vuelva sobre sí misma, como ocurre en las teorías de Riemann y Einstein».

**EE, II 6, 1222 b30-1223 a7:**

«Pero el hombre es principio de un movimiento, pues la acción es movimiento. Y puesto que, como en otras cosas, el principio es causa de las cosas que existen o que vienen a existir gracias a él, hemos de pensar de la misma manera que en el caso de las demostraciones. Así, si porque el triángulo tiene sus ángulos iguales a dos ángulos rectos, el cuadrilátero debe tenerlos iguales a cuatro rectos, es manifiesto que la propiedad del triángulo es la causa de esto último. Y si el triángulo cambiara debemos cambiar el cuadrilátero; por ejemplo, si los ángulos de un triángulo fueran iguales a tres rectos, los del cuadrilátero equivaldrían a seis, y si los del triángulo a

cuatro, los del cuadrilátero a ocho; pero si el primero no cambia, sino que permanece así también el cuadrilátero debe ser como se ha descrito.

La necesidad de lo que intentamos demostrar resulta evidente en los *Analíticos*; en el presente no podemos negar ni afirmar nada con precisión, a no ser lo siguiente. Suponiendo que no hubiera otra causa de esta propiedad del triángulo, entonces el triángulo sería una especie de principio y causa de los procesos posteriores. Así, si existen seres que admiten estados contrarios, se sigue necesariamente que sus principios los admitirán también; porque lo que resulta de lo necesario es necesario, pero los resultados de lo contingente pueden ser opuestos de lo que son; y lo que depende de los hombres pertenece en gran parte a esta clase de variables, y ellos mismos son los principios de tales cosas. Por eso, es evidente que las acciones de las cuales el hombre es principio y dueño, pueden suceder o no, y que de él depende que se produzcan o no, al menos aquellas de cuya existencia o no es soberano».

**Anal. pr., II 16, 64 b40-65 a8:**

«[C]abe también, pasando a otras cuestiones que sería natural demostrar a través de aquello, demostrar a través de éstas lo del principio, v.g.: si A se demostrara a través de B y B a través de C, y lo natural fuera demostrar C a través de A; en efecto, resulta que los que razonan así demuestran A a través de sí mismo. Lo cual <es> precisamente <lo que> hacen los que creen dibujar paralelas: en efecto, no se dan cuenta de que toman cosas tales que no es posible demostrarlas si no existen ya las paralelas. De modo que los que razonan así resulta que dicen que cada cosa existe si existe cada cosa: así, todo sería conocido por sí mismo; lo cual es imposible».

**Anal. pr., II 17, 66 a13-15:**

«[S]eguramente no es nada absurdo que la falsedad resulte a través de más de una hipótesis, v.g.: que *las paralelas convergen*, o que *es mayor el <ángulo> interno que el externo*, o que *el triángulo tiene más de dos rectos*».

**Metafísica, XIII 3, 1078 a17-1078 b4:**

«[S]i se toman ciertas características como separadas de cuanto les acompaña accidentalmente y se hace un estudio de ellas en cuanto tales, no se comete por ello error alguno, al igual que tampoco se yerra si se traza una línea en la tierra y se dice que tiene un pie, aunque no lo tenga. Y es que el error no está en las premisas. Por lo demás, la mejor manera de estudiar cada cosa consiste en que uno tome, separándolo, lo no separado, lo cual hacen el aritmético y el geómetra. Desde luego, el hombre en tanto que hombre, es uno e indivisible; pues bien, aquél lo toma como uno indivisible y estudia a continuación, si al hombre, en tanto que indivisible, le corresponde alguna propiedad; el geómetra, por su parte, no estudia propiedades suyas ni en tanto que hombre ni en tanto que indivisible, sino en tanto que sólido, pues las propiedades que le corresponderían si no fuera indivisible pueden, evidentemente, corresponderle también prescindiendo de aquellas otras. Con que, por tanto, los geómetras discurren acertadamente y razonan acerca de cosas que son, y se trata de algo que es realmente. Pues «lo que es» se dice tal en dos sentidos, lo uno es plenamente actualizado [*entelecheía*] y lo otro es a modo de materia [*tò d'hulikôs*]».

**Metafísica, VIII 6, 1045 a33-35:**

«Por lo demás, hay una materia inteligible [*húle noetê*] y una materia sensible, y en la definición siempre lo uno es materia y lo otro es acto, por ejemplo, el círculo es una «figura plana»».

**Metafísica, VII 10, 1036 a9-12:**

«Y hay materia sensible e inteligible: sensible, como el bronce, la madera y toda materia sometida a movimiento; inteligible, la que se da en las cosas sensibles, pero no en tanto que sensibles, por ejemplo, las realidades matemáticas».

**Acerca del alma, III 7, 431 b15s.:**

«[La matemática] piensa los objetos matemáticos que no son separados como separados, en el momento en que los piensa».

**Metafísica, XIII 2, 1077 a14-19:**

«[S]i se afirma que las cosas matemáticas son de este modo, a modo de naturalezas separadas, se seguirá una consecuencia contraria a lo que es verdadero y se acostumbra a aceptar. En efecto, por ser de este modo serán necesariamente anteriores a las magnitudes sensibles, cuando, en realidad, son posteriores. Y es que la magnitud incompleta es anterior en cuanto a la generación, pero posterior en cuanto a la sustancia, como lo inanimado respecto de lo animado».

**<El lugar de los principios en la acción>**

**EN, I 4, 1095 a30-1095 b8:**

«Tengamos presente que los razonamientos que parten de los principios [*apò tôn archôn*] difieren de los que conducen a los principios [*epì tàs archás*]. En efecto, también Platón se preguntaba y buscaba con razón si se ha de proceder partiendo de los principios o hacia los principios; como en el estadio, de los que presiden los juegos hacia la meta o al revés. Sin duda, se ha de empezar por las cosas más fáciles de conocer; pero éstas lo son en dos sentidos: unas, para nosotros; las otras, en absoluto. Debemos, pues, acaso empezar por las más fáciles de conocer para nosotros. Por eso es menester que el que se propone aprender acerca de las cosas buenas y justas y, en suma, de la política, haya sido bien conducido por sus costumbres. Pues el punto de partida es el *qué*, y si está suficientemente claro, no habrá ninguna necesidad de *porqué*. Un hombre tal, o tiene ya o adquirirá fácilmente los principios».

**EN, I 7, 1098 b1-9:**

«Tampoco se ha de exigir la causa por igual en todas las cuestiones. Bastará en algunas mostrar claramente el *qué*, como cuando se trate de los principios, pues el *qué* es primero y principio. Y de los principios, unos se contemplan por inducción [*epagogé*], otros por percepción [*aisthéseis*], otros mediante cierto hábito [*ethismôis*], y otros de diversas maneras. Por tanto, se ha de procurar ir a su encuentro según la naturaleza de cada uno, y se ha de poner el mayor esmero en definirlos bien, pues tienen gran importancia para lo que sigue. Parece, en efecto, que el principio es más de la mitad del todo, y que por él se aclaran muchas de las cosas que se buscan».

**EL FIN Y LOS PRAGMATA SON LOS EXTREMOS SOBRE LOS CUALES SE ESTABLECE LA DELIBERACIÓN Y LOS RAZONAMIENTOS PRÁCTICOS PROVIENEN DE LAS COSAS REALIZABLES:**

**EN, VI 12, 1144 a31-36:**

«Los razonamientos prácticos tiene su principios en lo realizable por la acción, por ejemplo, «puesto que el fin es éste» o «puesto que lo mejor es esto», sea cual fuere (supongamos uno cualquiera, para los efectos del argumento), y este fin no aparece claro sino al bueno, porque la maldad nos pervierte y hace que nos engañemos en cuanto a los principios de la acción. De modo que, evidentemente, es imposible ser prudente no siendo bueno».

**EL FIN (CARÁCTER) Y LOS PRÁGMATA (REFLEXIÓN; PRUDENCIA) SON LOS EXTREMOS SOBRE LOS QUE SE SIENTA LA ELECCIÓN**

**LA FORMA DE RELACIONARSE LA PRUDENCIA CON EL FIN ES PROYECTAR UN TIPO QUE RIGE LA ACCIÓN**

**EN, I 3, 1094 b19-20:** «hablando de cosas de esta índole y con tales puntos de partida, hemos de darnos por contentos con mostrar la verdad de un modo tosco y esquemático».

**EN, I 7, 1098 a21ss.:** «Quede, pues, descrito de esta manera el bien, ya que acaso se debe hacer su bosquejo general [*hipotiposis*] antes de describirlo detalladamente. Parece, incluso, que cualquiera podría continuar y articular completamente lo que está bien bosquejado, y que el tiempo en estas cosas es buen inventor y colaborador. De ahí han surgido los progresos de las artes, pues cualquiera puede añadir lo que hace falta».

**EN, III 9, 1117 b20-21:** «Sobre el valor, baste con lo dicho. En qué consiste no es difícil comprenderlo, al menos, esquemáticamente [*típoi*]».

**CONTRASTE ENTRE LA PRESENCIA DEL TIPO EN LA ÉTICA ARISTOTÉLICA, EN LUGAR DE LA TRAMA O ARGUMENTO:** el tipo es cierto *qué*, a partir del cual cada cual podrá tomarse el trabajo de ser bueno (*diò kai érgon estì spoudaíon éinai: por lo cual es una función (cierto acto) el ser bueno*).

**g) RELACIÓN ENTRE DELIBERACIÓN Y ELECCIÓN: 1113 a2-13:** «El objeto de la deliberación y el de la elección son el mismo, salvo que el de la elección está ya determinado [*aphorisménon*], pues se elige lo que se ha decidido como resultado de la deliberación. Todos, en efecto, dejamos de inquirir/buscar cómo actuaremos, cuando retrotraemos el principio a nosotros mismos [*eis autòn anagágei tèn archén*] y a la parte directiva de nosotros mismos [*autoû eis tò hegoúmenon*], pues ésta es la que elige [*tò proairoúmenon*].

Esto resulta claro de los antiguos regímenes políticos pintados por Homero: los reyes [*hoy basileîs*] anunciaban al pueblo lo que habían elegido<sup>1</sup>. Y como el objeto de la elección es algo que está en nuestro poder y deliberado y deseable <gen. abs.>, la elección será también un

---

<sup>1</sup> EN, IX 8, 1168 b30-1169 a3: «sin dominar la tierra y el mar se puede ejercer una actividad noble; en efecto, uno puede, con recursos moderados, practicar la virtud (esto puede verse claramente considerando que los simples particulares llevan a cabo acciones honrosas tanto como los poderosos, e incluso más); bastará, pues, disponer de bienes exteriores en esa medida». LA IMAGEN DEL MONARCA PARECE INDICAR QUE CADA UNO ESTÁ LLAMADO A SER MONARCA DE SÍ MISMO Y CIUDADANO DE LA POLIS.



deseo **deliberado** [esto es lo que queda por definir aún] de cosas a nuestro alcance [*bouleutiké orexis tón ep'hemín*].

## Lo bueno absolutamente hablando; la buena deliberación en sentido absoluto

### EN, VI 2, 1139 a30-5:

«Pues el principio de la acción —aquello de donde parte el movimiento, no el fin que persigue— es la elección, y el de la elección el deseo y el discurso de cierto fin [la elección orientada a un fin; tras. M.A.]. Por eso no sin inteligencia y reflexión, ni sin disposición moral hay elección. **Pues el obrar bien [*eupraxía*] y su contrario en la acción no pueden existir sin reflexión ni sin carácter.**

La reflexión de por sí no pone nada en movimiento, sino aquella por mor de algo y práctica. Ésta, en efecto, gobierna incluso al entendimiento productivo, porque todo el que hace una cosa, la hace con vistas a algo, y la cosa hecha no es fin absolutamente hablando (si bien es un bien relativo y de algo), sino la acción misma, porque es el hacer bien las cosas lo que es fin, y eso es objeto del deseo. Por eso la elección es o inteligencia deseosa o deseo inteligente, y esta clase de principio es el hombre».

### EN, VI 5, 1140 a-b;

### EN, VI 7, 1141 b8ss.

### EN, VI 8: una forma de conocimiento consistente en saber lo que a uno le interesa.

**EN, VI 9, 1142 b15-34:** «Pero la buena deliberación es una especie de rectitud de la deliberación, por tanto, hay que averiguar primero qué es y sobre qué versa la deliberación. Dado que la rectitud tiene muchos sentidos, es claro que se trata de cualquiera, porque el incontinente y el malo alcanzarán con el razonamiento lo que se proponen, si son hábiles, de modo que su deliberación habrá sido recta en ese sentido, pero lo que han logrado con ella, un gran mal, y se considera que es un bien el haber deliberado bien, puesto que es a esta clase de rectitud en la deliberación a la que se da el nombre de buena deliberación, a la que alcanza o logra un bien. Pero también es posible alcanzarlo mediante un razonamiento falso y, alcanzar lo que se debe hacer, pero no por los medios debidos, sino por un término medido falso; de modo que no será buena deliberación ésta en virtud de la cual se alcanza ciertamente lo que se debe, pero no por el camino debido. Es posible, además, que uno lo alcance deliberando durante mucho tiempo y otro rápidamente; por consiguiente, tampoco la primera será una buena deliberación, sino que la rectitud consiste en una conformidad con lo conveniente, tanto por lo que se refiere al objeto de la deliberación, como al modo y al tiempo. También se puede hablar de buena deliberación en sentido absoluto y respecto de un fin determinado; buena deliberación absolutamente hablando es la que se endereza al fin, sin más; y una buena deliberación determinada es la que se endereza a un fin determinado. Por tanto, si el deliberar bien es propio de los prudentes, la buena deliberación consistirá en una rectitud conforme a lo conveniente [*tó súmpheron; cum-ferre*] para el fin aprehendido **con verdad** [*hupólepsis alethès*] por la prudencia».

### M. Heidegger, «Interpretaciones fenomenológicas de Aristóteles»

«La *phrónesis* se proyecta hacia el *éschaton*, hacia el fin último al que apunta en cada caso la situación concreta vista de una manera determinada. La *phrónesis*, considerada en su doble dimensión de discurso reflexivo y solícito, sólo es posible porque primariamente es una *aísthesis*, una visión inmediata del instante. El *praktón*, entendido como el ente que se devela y deviene disponible en el *aletheúein* de la *phrónesis*, es algo que existe en la modalidad del *todavía no ser esto o aquello*. En tanto que el *praktón* «todavía no es esto y aquello» —es decir,

en tanto que es el objeto de una ocupación mundana—, *ya* es, al mismo tiempo, esto o aquello [...]. El «todavía no» y el «ya» se han de comprender en su «unidad», es decir, se han de comprender a partir de una donación originaria, para la que el «todavía no» y el «ya» encarnan unas determinadas formas de explicitación: determinadas, por el hecho de que en ellas el objeto es colocado en un aspecto señalado del movimiento. El concepto de *stéresis* es la categoría que corresponde a esas formas de explicitación» (Dilthey-Jahrbuch, pp. 35-36).

- Imre Toth, «Das Parallelenproblem im Corpus Aristotelicum», *Archive for History of Exact Sciences* 3 (1967), pp. 249-422.
- «Non-Euclidean Geometry before Euclid», *Scientific American* (1969), pp. 87-101.
- «La revolution non-euclidienne», *La Recherche* (1977), pp. 143-151.
- «Geometria more ethico. Dia Alternative: euklidische oder nichteuklidische Geometrie in Aristóteles und die Grundlegung der euklidischen Geometrie», in: Maeyana, S./Schramm, M. (eds.), *Prismata. Festschrift für Willy Hartner*, Wiesbaden, Steiner Verlag, 1977, pp. 395-415.
- Aristotele e i fondamenti assiomatici della geometria. Prolegomeni alla comprensione dei frammenti non-euclidei nel 'Corpus aristotelicum'*, Milano, Vita e Pensiero, 1997.

## **DOS MODELOS DE SER EN EL MUNDO. EL AMOR A LA PATENCIA Y LA VIGILIA DEL ATRIBULADO.**

### **A. Las condiciones de la vida en el *Protréptico* de Aristóteles.**

“Todos los hombres desean por naturaleza saber <orégontai phusei eidénai>” (Aristóteles, *Metafísica*, A 980 a23).

#### **<Las condiciones previas del saber: la vista y el ser consciente de estar en el mundo>**

“El hecho de que amemos la facultad de la vista por ella misma es una prueba suficiente de que todos los hombres aman en el más alto grado el pensar <tò phroneîn> y el conocer <tò gignóskein> (72 B). Cuando alguien ama una cosa porque otra la acompaña como propiedad añadida, parece claro que tanto más amará aquello a lo que corresponda en grado sumo esta propiedad. Si, por ejemplo, alguien ama pasear, porque es sano, en caso de que correr fuera aún más sano y tuviera capacidad para ello, él preferiría antes bien <mállon> esto, y lo hubiera preferido antes en caso de haberlo sabido con anterioridad. Cuando una opinión verdadera se parece al conocimiento científico (pues confesamos que un opinar verdadero es valioso en la medida en que se asemeja al conocimiento científico por su contenido de verdad), y si este contenido de verdad es propio en el más alto grado del conocimiento científico, entonces el conocer será más valioso que el opinar verdadero (B 71)” (Aristóteles, *Protr.*).

“La vida se distingue de la no-vida <mè zên> por la percepción. Definimos la vida mediante la presencia de la percepción y la facultad de percibir. En caso de que esta facultad desapareciera no merecería la pena vivir la vida; parece como si entonces la vida junto con la percepción fuera aniquilada. (B 75). Entre los órganos de la percepción destaca la capacidad de ver, pues es la más amplia. Por eso la estimamos tanto. Toda percepción es una capacidad de conocer algo con ayuda del cuerpo, como, por ejemplo, el oído percibe los sonidos con ayuda de las orejas (B 76). En efecto, es porque aman vivir por lo que aman el comprender y conocer. No hay otra razón para que la vida les sea digna de elogio que la percepción sensible y, en especial, la vista. Estiman abiertamente por encima de todo esta facultad, pues ésta se comporta frente a las otras percepciones sensibles como una clase de saber (B 73)”. (Aristóteles, *Protr.*).

#### **<La conciencia no es el resultado de una elección, sino el lugar donde ya siempre nos encontramos>**

“Todos los hombres se deciden por lo que está en mayor consonancia con su carácter <tà katà tàs oikeías héxeis>, así, por ejemplo, el justo se decide por la vida justa, el valiente por la valiente y el morigerado por la morigerada. De manera parecida es claro que el hombre reflexivo se decide por la filosofía, pues el filosofar es la operación <érgon> de esta facultad. De este enjuiciamiento tomado con toda la seguridad posible se deriva con claridad que la reflexión es el más elevado de todos los bienes <estì tòn agathôn he phrónesis> (B 40). (Aristóteles, *Protr.*).

#### **<La locura y la excentricidad con respecto a la vida>**

“Lo que está bien claro a los ojos de todos, en todo caso, es que nadie elegiría vivir poseyendo la riqueza y la potencia más grandes que pueda tener un hombre, al precio de estar fuera de su buen sentido <phroneîn> y enloquecer, aunque pasara toda su vida experimentando los placeres más violentos, como algunos de aquéllos que piensan al revés <paraphronoúnton>. Por ello, según parece, es la demencia <aphrosúne> lo que todos los hombres intentan evitar por encima de todo. Ahora bien, el contrario de la demencia es el buen sentido <phónesis> y, de dos contrarios, el uno debe evitarse, el otro elegirse (98 B). Así como debe evitarse el enfermar, igualmente debemos elegir el tener buena salud. Luego, el buen sentido, según parece, se muestra según el razonamiento como la cosa más digna de ser elegida, no a causa de otra

cosa que sería una de sus consecuencias —como atestiguan las opiniones comunes. En efecto, aunque alguien lo poseyera todo, pero fuera pervertido y estuviera enfermo por lo que respecta a su parte pensante, (semejante) vida no debería elegirse, porque incluso el resto de los bienes no servirían de nada (99 B). De manera que todos (los hombres), en la medida en que perciben (lo que es) pensar y en que son capaces de encontrar placer en ello, consideran que todas las demás cosas no son nada. Y por esta razón nadie entre nosotros soportaría estar ebrio o ser un niño de un cabo a otro de la vida (100 B)”. (Aristóteles, *Protr.*).

“El *lógos* griego no tenía contrario” (M. Foucault, *Historia de la locura en la época clásica*, 1961).

### **<El sueño y la potencia de lo falso>**

“Es justamente por ello que tampoco el hecho de dormir, aunque sea muy agradable, debe (sin embargo) elegirse, aunque supongamos (que) todos los placeres (están) presentes <*parousas*> al que duerme, porque las (cosas) que aparecen <*fantásmata*> durante el sueño son falsas, mientras que (las que aparecen) a las gentes despiertas son verdaderas. En efecto, el hecho de dormir y el de estar despierto no difieren el uno del otro, a no ser porque en ese momento (a saber, cuando se está despierto), el alma está a menudo en lo verdadero <*alétheuein*>, mientras que, cuando se duerme, ella está siempre en el error, porque lo que se deriva de los sueños es imagen y error sin excepción (101 B)”. (Aristóteles, *Protr.*).

### **<La muerte y el desvanecimiento de las potencias del ánimo>**

“Además, el hecho de que la mayoría de la gente intente evitar la muerte muestra que el alma ama conocer <*philomatheia*>. En efecto, ella intenta evitar (las cosas) que no conoce, lo que es tenebroso y no está claro <*délon*>, mientras que se encuentra por naturaleza a la búsqueda de lo manifiesto <*phaneron*> y de lo cognoscible. Es por ello que decimos que hay que honrar por encima de todo a aquellos a los que debemos el ver el sol y la luz, y que hay que venerar a nuestro padre y a nuestra madre como responsables de los más grandes beneficios. Pues, ellos son responsables, según parece, del hecho de que pensemos algo <*phronêsai ti*> y de que veamos. Y por la misma razón nos complacemos por lo que nos es familiar, tanto por las cosas como por los hombres, y llamamos a nuestros conocimientos amigos. Estas cosas muestran con nitidez que lo que es cognoscible, lo que es manifiesto y claro, es objeto de apego <*agapêton*>. Y si (tal es el caso de) lo que es cognoscible y (de lo) que es evidente, es claro que también lo será para el hecho de conocer y de pensar <*phronein*> (102 B)”. (Aristóteles, *Protr.*).

### **<La vida en acto>**

“Que a aquellos que eligen la vida <*bios*> según la inteligencia <*noûs*> les corresponde en el más alto grado el vivir <*tò zên*> agradablemente, he ahí a partir de donde podría evidenciarse que (78 B) el (verbo) ‘vivir’ se dice, manifiestamente en dos sentidos, por un lado, según la potencia, por otra parte, según el acto. En efecto, decimos que ven todos los animales que poseen la vista y que son, por naturaleza, capaces de ver, aunque tengan los ojos cerrados, tanto como (los animales) que emplean esta capacidad y que proyectan su vista (sobre los objetos). Lo mismo ocurre con el (verbo) ‘saber’ y con el (verbo) ‘conocer’: en un primer sentido, llamamos así al hecho de hacer uso (de la ciencia), es decir <*kai*>, de considerar (alguna cosa de manera científica) <*theoreîn*>; en otro sentido, (llamamos así) al hecho de haber adquirido la capacidad (de hacerlo), es decir, la capacidad de poseer la ciencia (79 B). Luego, si es por percibir por lo que distinguimos el hecho de vivir y el de no vivir, y si el percibir es doble (y designa) en sentido propio el hecho de utilizar las percepciones, y en otro sentido el hecho de poder (hacerlo) (por eso, según parece, decimos que hay percepción incluso cuando hablamos de quien duerme), es claro que también el vivir, además del percibir, se dirá en dos sentidos: en efecto, hay que decir que quien está despierto vive verdaderamente <*alethôs*> y en sentido propio, mientras que quien duerme (debe ser dicho viviente) porque es capaz de pasar al movimiento que hace que digamos (que se está) despierto y que se percibe una cosa cualquiera <*aisthánesthai tinos*>. He ahí la razón, he ahí en que pensamos (cuando lo decimos) (80 B)”. (Aristóteles, *Protr.*).

“Y si el vivir <τὸ ζῆν> es, al menos para el animal, lo mismo que el ser, es claro que quien es por excelencia y más soberanamente de todos es sin duda el hombre reflexivo <ὁ φρόνιμος>, y de todos los tiempos es por excelencia el caso cuando ejerce su actividad <ἐνεργεῖ> y se encuentra en proceso de considerar <θεορεῖν> lo que, entre las cosas que son, es cognoscible por excelencia (86 B)”. (Aristóteles, *Protr.*).

“Puesto esto, la actividad <ἐνέργεια> perfecta y sin obstáculos comporta el hecho de experimentar alegría, de manera que la actividad contemplativa es sin duda la más agradable de todas (87 B). Por otra parte, una cosa es beber encontrando placer en ello, y otra beber con placer. Nada impide, en efecto, que alguien que tenga sed y a quien se ofrezca una bebida que no le produzca ninguna alegría beba experimentando alegría, no porque beba, sino porque tiene lugar que al mismo tiempo está levantado, contemplando o siendo contemplado. Diremos que este hombre experimenta placer y que bebe experimentando placer, pero no por el hecho de beber, (y no diremos que) bebe con placer. De la misma manera, diremos que caminar, sentarse, aprender, y toda clase de movimiento, es agradable o penoso, no porque se encuentre que experimentamos pena o alegría en el momento en que esas cosas se han presentado, sino porque su presencia <παρουσία> misma nos complace o nos produce displacer (88 B). Igualmente, diremos que la vida <ζῆν> agradable es aquella cuya presencia es agradable para aquellos que la poseen, y que viven agradablemente, (no diremos) que son todos aquellos a quienes corresponde experimentar la alegría mientras que viven, sino aquellos a quienes es agradable el mismo hecho de vivir y que gozan del placer que deriva de la vida (89 B). Así, el hecho de vivir lo reservamos a quien está despierto más que a quien duerme, a quien reflexiona más que al (hombre) irreflexivo, y decimos que el placer que proviene de la vida es el que resulta del uso del alma. Porque ahí reside auténticamente <ἀληθῆς> el vivir (90 B)”. (Aristóteles, *Protr.*).

“Si, por tanto, hay numerosos usos del alma, el más soberano de todos es en todo caso el servirse de ella para pensar lo mejor posible. Es, así, claro que el placer que proviene del hecho de pensar y de contemplar será necesariamente, bien él solo bien por excelencia, el que proviene del hecho de vivir. Por tanto, vivir agradablemente, gozarse verdaderamente es, exclusivamente o por excelencia, el hecho de los filósofos. La actividad <ἐνέργεια> de los pensamientos más verdaderos, llena de cosas que son por excelencia y conservando siempre con estabilidad la perfección que ella recibe, es pues, también, de todas las actividades, la que contribuye más eficazmente a la alegría (91 B)”. (Aristóteles, *Protr.*).

## B. El temor [*phóbos*] ante la proximidad del peligro

«Qué cosas producen miedo, a quiénes <se teme> y estando en qué disposiciones, quedará claro con lo que sigue. Admitamos, en efecto, que el miedo es un cierto pesar o turbación, nacidos de la imagen de que es inminente un mal destructivo o penoso. Porque, no todos los males producen miedo —sea, por ejemplo, el ser injusto o el ser torpe—, sino los que tienen capacidad de acarrear grandes penalidades o desastres, y ello además si no aparecen lejanos, sino próximos, de manera que estén a punto de ocurrir [*méllein*]. Los males demasiado lejanos no dan miedo, ciertamente: todo el mundo sabe que morirá, pero, como no es cosa próxima, nadie se preocupa.

Si esto es el miedo, necesariamente serán terribles cuantas cosas manifiestan tener un gran poder de destruir o de provocar daños que lleven a un estado de gran penalidad. Por la misma razón, son igualmente terribles los signos [*semeia*] de tales cosas, ya que ponen de manifiesto que lo temible está próximo; y esto es el peligro: la proximidad de lo temible. [...]

En cuanto al estado en que se hallan los que sienten miedo, lo trataremos ahora. Porque, ciertamente, si el miedo se produce acompañado de un cierto presentimiento [*prosdokia*] de que se va a sufrir una afección destructiva, es claro entonces que, entre los que creen que no puede ocurrirles ningún mal, ninguno tiene miedo, y que tampoco <se teme> a las cosas, personas y momentos que se piensa no pueden provocarlo. Por consiguiente, es forzoso que tengan miedo quienes creen que van a sufrir algún mal y ante las gentes, cosas y momentos <que pueden provocarlo>. Por su parte, creen que no pueda ocurrirles ningún mal aquellos que están o creen

estar en situaciones de gran fortuna (y de ahí que sean soberbios, despectivos y temerarios, pues de esa condición los hace su riqueza, su fuerza, su éxito social y su poder), así como aquéllos que consideran haber sufrido ya toda clase de desgracias y permanecen impasibles ante el futuro, como ocurre con los que alguna vez han sido apaleados. <Para sentir miedo> es, más bien, preciso que aún se tenga alguna esperanza de salvación por la que luchar. Y un signo de ello es que el temor hace que deliberemos, mientras que nadie delibera sobre cosas desesperadas.

Por lo tanto, conviene poner a los <oyentes>, cuando lo mejor sea que ellos sientan miedo, en la disposición de que puede sobrevenirles un mal (pues también lo sufrieron otros superiores a ellos) y mostrarles que gentes de su misma condición lo sufren o lo han sufrido, y, además, de parte de personas de las que no cabría pensarlo y por cosas y en momentos que no se podrían esperar» (Aristóteles, *Retórica*, II 5, 1382 a20-32 y 1382 b28-1383 a13).

«Necesariamente, pues, los ensueños son o causas o señales de lo que ocurre o coincidencias, o bien todas estas cosas o algunas de ellas o una sola. Llamo «causa», por ejemplo, a que la luna lo es de que el sol se eclipse, o la fatiga de la fiebre; «señal» del eclipse a que un astro entre en el disco del sol, y también la aspereza de la lengua es señal de que se tiene fiebre; «coincidencia» a que el sol se eclipse cuando uno está andando, pues ello no es ni señal ni causa del eclipse, ni el eclipse lo es del hecho de andar. Por ello, ninguna coincidencia ocurre siempre ni la mayor parte de las veces» (Aristóteles, *Acerca de la adivinación*, 1, 462 b27-463 a3).

### C. Las posibilidades de la existencia que revela la tribulación [*thlipsis*]

“En el mundo <en to cosmos> tendréis tribulación <*thlipsis*>. Pero ¡ánimo!: yo he vencido al mundo” (Evangelio según San Juan, 18, 33b-c).

**No hay salida a este estado que no pase por el enfrentamiento con el mundo mismo. El cosmos en que se siente la tribulación no es ni espiritual ni material, pues no se trata de ningún contenido, sino de la presencia misma del mundo para mí.**

“In der Welt habt ihr Angst” (Traducción de la primera frase del texto anterior por Lutero).

“El tiempo está reducido <*ho kairòs sunestalménos estín*> (San Pablo, *Corintios I*, 7, 29).

“Porque el amor de Cristo nos oprime cuando juzgamos que uno solo ha muerto por todos” (San Pablo, *Corintios II*, 5, 14).

“Aflicción y angustia <*thlipsis kai stenochoría*> tocarán el alma de todo hombre que haga el mal, primero el judío, y el griego” (San Pablo, *Romanos*, 2, 9).

“¿Quién nos separará del amor de Cristo? ¿Aflicción, angustia, persecución, hambre, desnudez, peligro, espada?” (San Pablo, *Romanos*, 8, 35).

**El término tribulación arraiga en una encrucijada que concierne a nuestra situación en el espacio y en el tiempo. No aparece como consecuencia de una presión ejercida sobre una parte del cuerpo, sino que designa un ambiente en el que me encuentro.**

**La tribulación nos permite hacer experiencia de una temporalidad sin tiempo, de una espacialidad sin espacio, de una situación sin lugar.**

“Pero llevamos este tesoro en recipientes de barro para que aparezca que una fuerza tan extraordinaria es de Dios y no de nosotros. Atribulados <*thlisómenoi*> en todo, mas no aplastados <*stenokoroumenoi*> (**anchura**); perplejos <*apogoumenoi*>, mas no desesperados <*exapogoumenoi*> (**delante: el paso está cerrado**); perseguidos <*diokómeoi*>, mas no abandonados <*egkataléinómenoi*> (**detrás: la retirada es imposible**); derribados <*katadallómenoi*>, mas no aniquilados <*anollúmenoi*> (**arriba/abajo: el único suelo es el abismo en que nos encontramos**)” (San Pablo, *Corintios*, II, 4, 8-9).

“[C]on el fin de que arraigados y fundados en el amor tengáis la fuerza de comprender con todos los santos cuál es la anchura y la longitud y la altura y la profundidad y de conocer lo que



está por encima de todo conocimiento, que es el amor de Cristo, para llenaros de la entera plenitud divina” (San Pablo, *Efesios*, 3, 18-19).

**Nuestra espacialidad aparece al precio de la anulación de las dimensiones: la tribulación me hace saber que estoy situado, pero me impide encontrar un lugar.**

“¿Qué estrecha la entrada y qué angosto el camino <*tethlimméne é odós*> que lleva a la Vida!” (*Evangelio según San Mateo*, 7, 14).

“La ‘facticidad’ no es la ‘efectividad’ del *factum brutum* de algo ‘ante los ojos’, sino un carácter del ser del ‘ser ahí’ acogido en la existencia, aunque inmediatamente repelido. Ante el ‘que es’ de la ‘facticidad’ no podemos encontrarnos nunca en una intuición. [...]”

*El estado de ánimo ha ‘abierto’ en cada caso ya el ‘ser en el mundo’ como un todo y hace por primera vez posible un ‘dirigirse a...’ [...]*

El ‘dirigir la vista’ teórico ha cegado siempre ya la luz del mundo, reduciéndolo a la uniformidad de lo puramente ‘ante los ojos’, aunque dentro de esta uniformidad haya encerrado un nuevo tesoro, el de lo que puede ‘descubrirse’ en el puro ‘determinar’. Pero ni siquiera la más pura *teoría* ha dejado lejos de sí todo estado de ánimo; hasta a su puro ‘dirigir la vista’ únicamente se le muestra lo no más que ‘ante los ojos’ en su puro ‘aspecto’ cuando puede dejarlo venir hacia ella, en el *sereno* ‘demorarse cabe...’ de la *rastóne* y la *diagogé*. No se pretenderá confundir esta descripción ontológico-existencial del ‘determinar’ cognoscitivo que lo muestra fundado en el ‘encontrarse’ del ‘ser en el mundo’ con un intento de entregar ónticamente la ciencia al ‘sentimiento’” (M. Heidegger, *Ser y tiempo*, §29).

**De la misma manera en que el ojo que observa lo que tiene en derredor no forma parte del campo visual que abre, estamos en el mundo sintiéndonos fuera de él. Ese estar presente consiste sistemáticamente en retirarse de allí donde se está.**

“Con plenos ojos ve la criatura/ lo abierto. Nuestros ojos están vueltos/ del revés, rodeando la salida/ abierta, colocados como trampas./ Sabemos lo de fuera solamente/ por el rostro del animal. Ya al niño lo torcemos, obligando a que mire/ atrás la formación, y no lo abierto,/tan profundo en el animal. Sin muerte./ [...]”

Sin embargo, el atento animal cálido/ tiene el peso de alguna gran congoja./ pues le acosa también lo que a menudo/ nos abruma: el recuerdo, como si eso/ a que tendemos, otra vez hubiera/ estado cerca, fiel, con un contacto/ de suavidad sin fin. Aquí es distancia/ todo, y allí fue aliento. Tras el prístino/ hogar, éste es ambiguo y le entra el viento.

¡Dicha de la criatura *diminuta*,/ que siempre *sigue* en el seno que la hizo!/ ¡Ventura del mosquito, que por *dentro*/ aún salta, hasta en su boda: todo es seno!/ [...]

¡Y nosotros, mirones, siempre, en todo,/ vueltos a mirar todo, y nunca fuera!/ Nos desborda. Lo ordenamos. Y cae./ Otra vez lo ordenamos y caemos.

¿Quién nos volvió del revés, para que siempre,/ por más que hagamos, tengamos el gesto/ del que se marcha? Igual que ése, en el cerro/ último que le muestra el valle entero/ otra vez, se detiene y se demora:/ así vivimos, siempre en despedida” (R.M. Rilke, *Elegías de Duino*, VIII, trad. cast. por J.M. Valverde).

## ***La vida, la fatiga y la fuerza***

### ***a) El hambre y el trabajo, corriente subterránea de toda forma de vida.***

«[E]n efecto, el ser vivo está en continuo trajín [*aei gàr ponêi tò zôion*]; como lo atestiguan los fisiólogos, el ver, el oír, son dolorosos, sólo que ya estamos acostumbrados a ello, nos dicen» (*Ética a Nicómaco*, VII 14, 1154 b7-14).

«Pero incluso Níobe la de hermosos cabellos pensó en comer,/ella, cuyos doce hijos murieron en su casa,/seis hijas y seis hijos en la flor de la edad./A ellos los mató Apolo con su arco de plata/encolerizado contra Níobe; a ellas, Ártemis, que ama las flechas./Porque ella se había comparado a Leto, la de hermosas mejillas,/diciendo: “tiene dos hijos, yo engendré a muchos”./Y los dos, aunque no fuesen más que dos, hicieron morir a todos» (*Ilíada*, XXIV, vv. 602-609).

«muy contrariada porque la dura necesidad pesará sobre ti [*póll'eikazoméne, kraterè d'epikeíset' anánke*]» (*Ilíada*, VI, v. 458).

«Si es cierto que un mismo sufrimiento es bastante más difícil de soportar por una causa elevada que por una baja (la gente que permanecía de pie, inmóvil, de una a ocho de la madrugada, por obtener un huevo, muy difícilmente lo hubiera hecho por salvar una vida humana), tal vez una virtud baja está, en determinados aspectos, más a prueba de dificultades, tentaciones o desgracias, que una virtud elevada. [...] Se trata de un caso especial de la ley que coloca generalmente a la fuerza junto a la bajeza. La gravedad es su símbolo.

Colas para alimentos. Una misma acción resulta más fácil cuando el móvil es bajo que cuando es elevado. Los móviles bajos encierran más energía que los elevados. Problema: ¿cómo transferir a los móviles elevados la energía reservada para los móviles bajos?» (S. Weil, *La gravedad y la gracia*, Trotta, p. 54).

«La vida, por ser la totalidad de los fines, tiene derecho ante el derecho abstracto. Si, por ejemplo, alguien puede conservar su vida robando un pan, evidentemente hay aquí una lesión de la propiedad de un hombre, pero sería injusto considerar esta acción como un robo ordinario. Si no se le permitiera actuar de esta manera a un hombre cuya vida peligra, se le determinaría como carente de derecho, y al privarlo de la vida se le negaría la totalidad de su libertad. Para asegurar la vida hay que tener en cuenta, por supuesto, una multitud de factores, y, si miramos al futuro, debemos considerar cada uno de ellos. Pero lo necesario es vivir *ahora*; el futuro no es absoluto y queda librado a la contingencia. Por eso la necesidad del presente inmediato puede justificar una acción injusta, pues con su omisión se cometería a su vez una injusticia y, en realidad, la mayor injusticia, la total negación de la existencia de la libertad» (Hegel, *Principios de Filosofía del Derecho*, § 127. agregado).

### ***a) La interpretación de la vida a la luz del trabajo y el esfuerzo físico.***

«El trabajo manual debe llegar a ser el valor más alto no por su relación con lo que produce, sino por su relación con el hombre que lo lleva a cabo; no debe ser objeto de honores o de recompensas, sino constituir para cada ser humano aquello de lo que, más esencialmente, tiene necesidad para que su vida tome por sí misma un sentido y un valor a sus propios ojos. Incluso en nuestros días, las actividades que se consideran desinteresadas (el deporte, el arte, el pensamiento mismo) tal vez no llegan a proporcionar el equivalente de lo que se experimenta al enfrentarse directamente con el mundo mediante un trabajo no mecánico. Rimbaud se lamentaba de que “no estamos en el mundo”, y de que “la verdadera vida está ausente”; en esos momentos de alegría y de plenitud incomparables se sabe, por destellos, que la verdadera vida está ahí, se experimenta en todo su ser que el mundo existe y que se está en el mundo. [...]

Por lo demás, la noción de trabajo considerado como un valor humano es, sin duda, la única conquista espiritual que ha hecho el pensamiento humano después del milagro griego: ésta

era, quizá, la única laguna en el ideal de la vida humana que Grecia elaboró y dejó tras de sí como una herencia imperecedera; Bacon fue el primero que la hizo aparecer; sustituyó, en un destello genial, la antigua desesperanzadora maldición del Génesis, que hacía aparecer el mundo como una cárcel y el trabajo como la marca de la esclavitud y de la abyección de los hombres, por el verdadero estatuto de las relaciones del hombre con el mundo: “El hombre domina la naturaleza obedeciéndola”» (S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, p. 125 y 128).

«Así como el hombre no está hecho para ser el juguete de una naturaleza ciega, menos aún lo está para serlo de las ciegas colectividades que forma con sus semejantes; pero para dejar de estar abandonado a la sociedad tan pasivamente como una gota de agua en el mar, sería necesario que pudiese conocerla y actuar sobre ella. En realidad, en todos los ámbitos las fuerzas colectivas sobrepasan infinitamente las fuerzas individuales; así, no es más fácilmente concebible un individuo que disponga de una porción de la vida colectiva que una línea que se amplíe por la adición de un punto. Es ésta al menos la apariencia; pero en realidad hay una excepción y sólo una, a saber, el ámbito del pensamiento. En lo que concierne al pensamiento, la relación se invierte: el individuo sobrepasa a la nada, porque el pensamiento no se forma sino en un espíritu que se encuentra sólo frente a sí mismo; las colectividades no piensan en absoluto. Es verdad que el pensamiento de ningún modo constituye una fuerza por sí mismo. A Arquímedes lo mató, se dice, un soldado borracho; si se le hubiese puesto a dar vueltas en una rueda bajo el látigo de un vigilante de esclavos, lo habría hecho exactamente de la misma manera que el hombre más rudo. En la medida en que el pensamiento planea por encima de la disputa social, puede juzgar, pero no transformar. Todas las fuerzas son materiales; la expresión de fuerza espiritual es esencialmente contradictoria; el pensamiento no puede ser una fuerza sino en la medida en que es materialmente indispensable. Para expresar la misma idea bajo otro aspecto: el hombre no tiene nada esencialmente individual, no tiene nada que le sea absolutamente propio, salvo la facultad de pensar; y esta sociedad, de la que depende estrechamente a cada instante de su existencia, depende a su vez, recíprocamente, un poco de él, desde el momento en que necesita que él la piense, porque todo lo demás puede imponerse desde fuera por la fuerza, incluidos los movimientos del cuerpo, pero nada en el mundo puede forzar a un hombre a ejercer su poder de pensamiento, ni robarle el control de su propio pensamiento. Si se necesita que un esclavo piense, es mejor soltar el látigo; de lo contrario, hay muy pocas posibilidades de obtener resultados positivos» (S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, pp.117-118).

### **c) La ilusión del final: condición insuperable del trabajo.**

«El progreso debido a la coordinación de esfuerzos en el tiempo es, sin duda, el factor más importante del progreso técnico; pero es también más difícil de analizar. Después de Marx, es habitual designarlo hablando de la sustitución del trabajo vivo por el trabajo muerto, fórmula de una terrible imprecisión, en cuanto que evoca la imagen de una evolución continua hacia una etapa de la técnica en la que, si se puede hablar así, todos los trabajos por hacer estarían ya hechos. Esta imagen es tan quimérica como la de una fuente natural de energía que fuese tan inmediatamente accesible al hombre como su propia fuerza vital. La sustitución de la que se trata, simplemente, pone en el lugar de los movimientos que permitirían obtener directamente algunos resultados, otros movimientos que producen este mismo resultado indirectamente, gracias a la disposición asignada a las cosas inertes; esto supone, siempre, confiar a la materia lo que parece ser el papel del esfuerzo humano, pero utilizando la resistencia, la solidez, la dureza que poseen algunos materiales en lugar de la energía que proporcionan algunos fenómenos naturales. En uno y otro caso, las propiedades de la materia ciega e indiferente sólo pueden adaptarse a los fines humanos mediante el trabajo; en ambos casos la razón impide admitir de antemano que este trabajo de adaptación deba, necesariamente, ser inferior al esfuerzo que habrían de proporcionar los hombres para alcanzar directamente la finalidad que se proponen. [...] Si se pudiesen concebir condiciones de vida que no comportasen ningún imprevisto, tendría sentido el mito americano del *robot* y sería posible la completa supresión del trabajo

humano por la disposición sistemática del mundo. No hay nada de esto; todo ello no son sino ficciones; con todo, sería útil elaborar estas ficciones, a título de límite ideal, si los hombres tuviesen, al menos, el poder de disminuir progresivamente, mediante un método, algo de lo que, en su vida, hay de imprevisto. Pero tampoco es éste el caso, y jamás técnica alguna dispensará a los hombres de renovar y adaptar continuamente, con el sudor de su frente, las herramientas de las que se sirven» (S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, pp. 60 y 62).

«Únicamente la embriaguez producida por la rapidez del progreso técnico ha hecho nacer la loca idea de que el trabajo podría llegar a ser superfluo un día. En el plano de la ciencia pura, esta idea se tradujo en la búsqueda de la «máquina en perpetuo movimiento», es decir, de la máquina que indefinidamente produciría trabajo sin consumirse en ello; aquí los expertos han hecho rápidamente justicia planteando la ley de la conservación de la energía» (S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, p. 64).

«Lo que hay que intentar representar claramente es la libertad perfecta, no con la esperanza de alcanzarla, sino con la esperanza de alcanzar una libertad menos imperfecta que la de nuestra condición actual. [...] La naturaleza, es verdad, es más clemente o más severa con las necesidades humanas según los climas y, tal vez, según las épocas; pero esperar la milagrosa invención que la haría clemente por todas partes y de una vez por todas es, poco más o menos, tan razonable como las esperanzas vinculadas, en otro tiempo, al año mil. Por lo demás, si se examina de cerca esta ficción, ni siquiera parece que el esfuerzo valga la pena: basta tener en cuenta la debilidad humana para comprender que una vida, de la que la noción misma de trabajo habría casi desaparecido, quedaría abandonada a las pasiones y quizá a la locura; no hay dominio de sí sin disciplina para el hombre que el esfuerzo requerido por los obstáculos exteriores. Un pueblo de ociosos bien podría divertirse poniéndose obstáculos, ejercitándose en las ciencias, las artes, los juegos; pero el esfuerzo que procede sólo de su fantasía no constituye para el hombre un medio para dominarla. Son los obstáculos con los que se choca y hay que superar los que proporcionan la ocasión de vencerse a uno mismo. Incluso las actividades en apariencia más libres (la ciencia, el arte, el deporte) sólo tienen valor en cuanto que imitan la exactitud, el rigor y el escrúpulo propios del trabajo, e incluso los exageran. Sin el modelo que, sin saberlo, les proporcionan el labrador, el herrero, el marino que trabajan como Dios manda, por emplear esta expresión de una admirable ambigüedad, se hundirían en la pura arbitrariedad» (S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, pp. 100-102).

«Aquí es donde todos los particulares vuelven a ser iguales porque no son nada, y donde al no tener los súbditos más ley que la voluntad del amo, ni el amo más regla que sus pasiones, las nociones de bien y los principios de la justicia se desvanecen de nuevo. Aquí es donde todo vuelve a la sola ley del más fuerte y por consiguiente a un nuevo estado de naturaleza, diferente de aquél por el que hemos comenzado en que uno era el estado natural en su pureza, y este último el fruto de un exceso de corrupción» (Rousseau, *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad...*, Alianza, p. 284).

#### ***d) La usurpación del trabajo y la proliferación del automatismo.***

«[C]uando un trabajo cualquiera presenta al pensamiento dificultades no inmediatamente superables, es imposible unir el examen de estas dificultades y la ejecución del trabajo; el espíritu debe, en primer lugar, resolver el problema teórico por sus propios procedimientos y, a continuación, la solución podrá ser aplicada a la acción. En un caso así no se puede decir que la acción sea, propiamente hablando, metódica: es conforme al método, que es muy distinto. [...] A partir de aquí lo ejecutado no es un pensamiento, es un esquema abstracto que indica una serie de movimientos, tan impenetrable para el espíritu, en el momento de la ejecución, como una fórmula debida a la simple rutina o como un rito mágico. Por otra parte, una única y la misma concepción es aplicable, con o sin modificaciones de detalle, un número indefinido de veces, porque, aunque el pensamiento abarque de una vez la serie de aplicaciones posibles de un

método, el hombre no está dispensado por ello de realizarlas, una por una, cada vez que sea necesario. Así, a un único destello de pensamiento corresponde una ilimitada cantidad de acciones ciegas. Cae de su peso que quienes reproducen indefinidamente la aplicación de tal o cual método de trabajo jamás se han tomado la molestia de comprenderlo; sucede, además con frecuencia, que cada uno se ocupa sólo de una parte de la ejecución, siempre la misma, mientras que sus compañeros hacen el resto. De ahí que uno se encuentre en una situación paradójica, a saber, que hay método en los movimientos del trabajo, pero no en el pensamiento del trabajador. Se diría que el método ha transferido su sede del espíritu a la materia. De esto las máquinas ofrecen la más evidente imagen. Desde el momento en que el pensamiento ha elaborado un método de acción no necesita intervenir en la ejecución, la puede confiar a trozos de metal tanto y mejor que a miembros vivos; se encuentra uno así ante el extraño espectáculo de máquinas en las que el método ha cristalizado en el metal tan perfectamente que parecen ser ellas las que piensan y los hombres, sujetos a su servicio, parecen quedar reducidos al estado de autómatas» (S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, pp. 110-111).

### **A) Del trabajo a la acción.**

**Simone Weil y la consideración unilateral de la fuerza:** *todas las fuerzas son materiales*, de manera que la única salida para que el hombre deje de ser una especie de gota de agua en el mar social es la transformación del mundo mediante el trabajo, porque el pensamiento puede juzgar, pero no transforma nada.

«Así como el hombre no está hecho para ser el juguete de una naturaleza ciega, menos aún lo está para serlo de las ciegas colectividades que forma con sus semejantes; pero para dejar de estar abandonado a la sociedad tan pasivamente como una gota de agua en el mar, sería necesario que pudiese conocerla y actuar sobre ella. En realidad, en todos los ámbitos las fuerzas colectivas sobrepasan infinitamente las fuerzas individuales; así, no es más fácilmente concebible un individuo que disponga de una porción de la vida colectiva que una línea que se amplíe por la adición de un punto. Es ésta al menos la apariencia; pero en realidad hay una excepción y sólo una, a saber, el ámbito del pensamiento. En lo que concierne al pensamiento, la relación se invierte: el individuo sobrepasa a la nada, porque el pensamiento no se forma sino en un espíritu que se encuentra sólo frente a sí mismo; las colectividades no piensan en absoluto. Es verdad que el pensamiento de ningún modo constituye una fuerza por sí mismo. A Arquímedes lo mató, se dice, un soldado borracho; si se le hubiese puesto a dar vueltas en una rueda bajo el látigo de un vigilante de esclavos, lo habría hecho exactamente de la misma manera que el hombre más rudo. En la medida en que el pensamiento planea por encima de la disputa social, puede juzgar, pero no transformar. Todas las fuerzas son materiales; la expresión de fuerza espiritual es esencialmente contradictoria; el pensamiento no puede ser una fuerza sino en la medida en que es materialmente indispensable. Para expresar la misma idea bajo otro aspecto: el hombre no tiene nada esencialmente individual, no tiene nada que le sea absolutamente propio, salvo la facultad de pensar; y esta sociedad, de la que depende estrechamente a cada instante de su existencia, depende a su vez, recíprocamente, un poco de él, desde el momento en que necesita que él la piense, porque todo lo demás puede imponerse desde fuera por la fuerza, incluidos los movimientos del cuerpo, pero nada en el mundo puede forzar a un hombre a ejercer su poder de pensamiento, ni robarle el control de su propio pensamiento. Si se necesita que un esclavo piense, es mejor soltar el látigo; de lo contrario, hay muy pocas posibilidades de obtener resultados positivos» (S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, pp.117-118).

### **La condición humana, cap. III.**

#### **§ 11 “El trabajo de nuestro cuerpo y la obra de nuestras manos”**

##### **a) Los límites de la necesidad y la fuerza de la irreversibilidad -**

«Para la Antigüedad clásica parece haber ido de suyo prestar poca atención a esta distinción [entre trabajo y producción]. Desde luego, el desprecio del trabajo se refirió originariamente sólo a las actividades que están enlazadas inmediatamente con la necesidad de la vida y, por ello, no dejan tras de sí ninguna huella, ningún monumento, ninguna obra, ninguna cosa duradera; pero bajo la presión de las exigencias crecientes que la vida en la pólis impuso al tiempo y fuerza de sus ciudadanos, **el desprecio** de todas las actividades que no se referían directamente a lo político **y la exigencia política de desprenderse de ellas** (*scholé*) fue comprendiendo cada vez más espacio, hasta que **subsumió de manera enteramente universal todo lo que en general sólo exigía un mayor esfuerzo físico**» (*Vita activa*, p. 100; trad. esp., pp. 98-99).

## b) La esclavitud y una distinción esencial entre las actividades

«La opinión de historiadores modernos, a cuyo juicio la Antigüedad despreció el trabajo y la producción porque sólo concernía a los esclavos, es un prejuicio. Por el contrario, la Antigüedad opinó que los esclavos eran necesarios, porque hay ocupaciones necesarias que, con arreglo a su naturaleza, son ‘esclavas’, a saber, están esclavizadas a la vida y su menesterosidad. [...] En la Antigüedad **la institución de la esclavitud** no fue como más tarde un medio para procurarse trabajo barato o para «explotar» a los hombres con vistas al provecho, sino **el intento consciente de excluir al trabajo de las condiciones bajo las cuales la vida es dada a los hombres**. Lo que la vida humana tiene en común con otras formas de vida animales se hizo equivalente a lo no-humano. Esta es naturalmente también la razón por la que podría suponerse que los esclavos tendrían una naturaleza no-humana. Aristóteles, a cuya explicación exhaustiva debemos un conocimiento más exacto de estas concepciones que en la polis se daban por supuestas, liberó, con todo, a sus esclavos en su lecho de muerte y no actuó así de modo inconsecuente, como algunos autores modernos se inclinan a suponer. Pues nunca dudó acerca de la capacidad de los esclavos para ser hombres, sino que discutió que fuera lícito emplear el término ‘hombre’ para seres que sólo son **ejemplares del género humano**, porque están **enteramente sometidos a la necesidad**» (*Vita activa*, pp. 101-102; trad. esp., pp. 99-100).

## c) La pretensión de establecer en el trabajo diferencias inexistentes en él: lo productivo y lo improductivo. La inflexibilidad de una actividad enlazada con la caducidad.

«La distinción más fundamental entre trabajo y producción está incluida en rigor en la diferenciación entre trabajo productivo e improductivo, si bien en la forma del prejuicio moderno frente al trabajo y su presunta productividad. Pues es justamente la marca del trabajo no dejar tras de sí nada que se pueda captar objetivamente, que el resultado de su esfuerzo sea consumido inmediatamente y le sobreviva solamente durante un instante. Sin embargo, este esfuerzo, que **no produce en absoluto nada duradero, es en su caducidad** [*Vergeblichkeit*] de una urgencia inflexible y sus tareas preceden a todas las tareas, porque de ellas depende la satisfacción de la vida misma» (*Vita activa*, p. 104; trad. esp., p. 102).

## § 13. El trabajo y la vida.

### c) El circuito del trabajo frente a las historias entramadas por la vida:

«La naturaleza y el movimiento circular, al que somete a todas las cosas vivas, desconocen el nacimiento y la muerte en el sentido humano. Pues nacer y morir no son simplemente acontecimientos naturales, sino que sólo pueden entenderse por referencia al mundo, en el que nacen Seres singulares —una vez, de manera intransferible e irrepetible— y partiendo del cual mueren. **Nacimiento y muerte presuponen el mundo**, a saber, algo que no esté en perpetuo movimiento, algo, cuya durabilidad y consistencia relativa posibilita una llegada y una salida, que, por tanto, en cada caso ya estaba y seguirá existiendo tras cada desaparición respectiva. **Si no hubiera mundo**, en el que los hombres nacen y partiendo del cual mueren, **la existencia humana equivaldría de hecho al «eterno retorno»**, sería la eternidad muerta del género humano como cualquier otra especie de la vida animal. Toda filosofía de la vida tendrá que coincidir con Nietzsche para establecer el «eterno retorno» como el principio supremo del ser; en caso de no hacerlo, no sabría de qué habla. [...]

La nota principal de **la vida humana**, cuyo aparecer y desaparecer son acontecimientos mundanos, consiste en lo siguiente: compuesta de acontecimientos, que al final pueden relatarse como una historia, la historia de la vida, que corresponde a toda vida humana y que, cuando se dibuja, se cosifica en una biografía, **puede persistir como una cosa mundana**. De esta vida, del *bíos* a diferencia de la *zoé*, Aristóteles ha indicado que «es una *prâxis*» (115-116; 110-111).

**§ 16. El instrumento y la división del trabajo: cuando buscamos el instrumento adecuado para el trabajo, siempre termina tomando forma el hombre.**

«El proceso de producción está delimitado temporalmente y la función del instrumento requerido por él tiene un fin previsible, controlable, que coincide con el acabamiento del objeto. El proceso vital, por el contrario, que **el trabajo requiere es infinito y el único instrumento que le corresponde tendría que ser un *perpetuum mobile***, por tanto, aquello que es efectivamente el *instrumentum vocale*, a saber, tan infinitamente ‘activo’ en su vivacidad como el organismo vivo al que sirve» (*Vita activa*, p. 144; trad. esp., p. 131).

**§ 17 La sociedad de los consumidores (pp. 154-158)**

«Esta meta [la liberación del hombre con respecto al trabajo] parece a primera vista utópica, podría suponerse incluso como el único elemento efectivamente utópico del marxismo y ha sido diagnosticado como tal por Simone Weil. Para Marx la liberación del trabajo se identificaba con la liberación de la necesidad y una liberación final tal sólo puede significar en conclusión que el hombre se libera de la necesidad de consumir, por tanto, de su metabolismo con la naturaleza en general, que, sin embargo, es la condición previa de la vida. [...]

Sin embargo, **una tal realización de lo «utópico» no cambiaría nada en la caducidad esencial mundana del proceso vital**. Los dos estadios que tiene que recorrer el circuito siempre recurrente de la vida biológica, el trabajo y el consumo, pueden modificar sus proporciones de manera que prácticamente la entera fuerza de trabajo humana se gaste en consumir; pero eso no comporta entonces que tengamos que resolver “únicamente” el problema social que hoy parece irresoluble: cómo producir suficientes medios para el consumo diario, de manera que se mantengan la vida y su capacidad para consumir. Un consumo liberado de toda fricción no modificaría el carácter consumidor del proceso vital biológico, sino que más bien lo fortalecería, hasta que finalmente **un género humano liberado de toda cadena puede consumir el mundo entero cada día, pues está en condiciones de reproducirlo cada día de nuevo**» (*Vita activa*, p. 154-155; p. 138-139).

**El totalitarismo invalida esta operación: se trata de consumir, engullir el mundo, por mor de un inmundo, de un mundo alternativo, que en todo caso se reproduce urdiendo mentiras, sin orientación alguna acerca de lo que es mentira y lo que es verdad.**

«Pues la gran esperanza que Marx y de los mejores del movimiento obrero animaron en todos los países, a saber, que el tiempo libre liberaría finalmente a los hombres de la necesidad y haría productivo al *animal laborans*, descansa en las ilusiones de una concepción del mundo mecanicista, que considera que la fuerza de trabajo, al igual que cualquier otra energía, no puede perderse nunca, por ello, si no se consume y agota en la maldición de la vida, queda liberada inmediatamente para “lo más elevado”» (p. 156; p. 140).

«Únicamente la embriaguez producida por la rapidez del progreso técnico ha hecho nacer la loca idea de que el trabajo podría llegar a ser superfluo un día. En el plano de la ciencia pura, esta idea se tradujo en la búsqueda de la «máquina en perpetuo movimiento», es decir, de la máquina que indefinidamente produciría trabajo sin consumirse en ello; aquí los expertos han hecho rápidamente justicia planteando la ley de la conservación de la energía» (S. Weil, *Reflexiones sobre las causas de la libertad y de la opresión social*, p. 64).

**B) La capacidad para iniciar como actividad definitoria del hombre.**

Cuando Arendt establezca que el **pensar** puede interpretarse como un **modo de acción**, esa misma posibilidad responde al hecho de que la *praxis* ha desaparecido ya del horizonte humano. De esa manera, **los términos del argumento aristotélico se invierten**, de suerte que la contemplación no sea tanto una actividad más excelente que la acción, sino un sustituto del brillo de ésta en situaciones en las que lo político ha entrado en decadencia.



## **Vita activa, § 24 “El desencubrimiento de la persona en la acción y el discurso”**

«**Hablando y actuando nos insertamos en el mundo de los hombres**, que existía antes de que hubiésemos nacido, y **esta inserción es como un segundo nacimiento**, con el que confirmamos el manifiesto hecho del haber nacido, como si nos responsabilizáramos de ello. Pero, aunque nadie escapa enteramente a este mínimo de iniciativa, no está forzado por alguna necesidad como el trabajo ni tampoco está prefijado por el impulso del rendimiento y la perspectiva de provecho. La presencia de los otros, con los que queremos relacionarnos, puede actuar como un estímulo en cada caso singular, pero **la iniciativa misma no está condicionada por él**; el impulso parece residir más bien en **el inicio mismo que vino al mundo con nuestro nacimiento** y al que correspondemos por cuanto iniciamos algo nuevo a partir de nuestra iniciativa. En este sentido original y universal **actuar e iniciar algo nuevo son lo mismo**; cada acción pone por de pronto algo en movimiento, actúa en el sentido del latín *agere* y comienza y conduce algo en el sentido del griego *árchein*. Puesto que cada hombre debido a haber nacido es *initium*, un inicio y un nuevo llegado al mundo, los hombres pueden tomar iniciativas, volverse iniciadores y poner algo nuevo en movimiento. «Initium ergo ut esset, creatus est homo, ante quem nullus fuit», en las palabras de Agustín, que con esta proposición de su filosofía política, en su estilo ocasionalmente marcadamente apodíctico, enlaza decididamente el fundamento de la enseñanza de Jesús de Nazareth con la experiencia acumulada por la historia y política romanas. Este inicio que es el hombre, en la medida en que es Alguien, no coincide en ningún caso con la creación del mundo; lo que existía antes del hombre no es nada, sino Nadie; su creación no es **el comienzo de algo**, que, una vez creado, está en su ser, se despliega, dura o incluso parece, sino **el iniciar de un ser que está en posesión de la capacidad de comenzar algo**: es el inicio del inicio o del iniciar mismo. Con la creación del hombre el principio del inicio [*Prinzip des Anfangs*] apareció en el mundo mismo, que en la creación del mundo que en la creación del mundo permanecía aún en la mano de Dios y con ello fuera del mundo, y seguirá siéndole inmanente mientras haya hombres; lo que naturalmente al final no quiere decir otra cosa que **la creación del hombre como la de Alguien coincide con la creación de la libertad**» (CH, pp. 215-216; pp. 201).

### **KrV, II cap. del libro II de la *Dialéctica trascendental*, “Observación a la tesis de la III Antinomia”, A 448/B 476:**

«La Idea trascendental de libertad dista mucho de constituir todo el contenido del concepto psicológico de este nombre, que es en buena parte empírico, sino solamente el de la espontaneidad absoluta de la acción, como el auténtico fundamento de la imputabilidad de la misma. Sin embargo, es la auténtica piedra de escándalo de la filosofía, que encuentra dificultades insuperables para admitir semejante causalidad incondicionada. Lo que siempre ha colocado a la Razón especulativa en tan gran aprieto en la pregunta por la libertad de la voluntad es en propiedad sólo *trascendental* y se refiere únicamente a si tiene que admitirse una facultad para comenzar *por sí misma* una serie de cosas o estados sucesivos»

### **KrV, II cap. del libro II de la *Dialéctica trascendental*, “Observación a la tesis de la III Antinomia”, A 450/B 478:**

«Puesto que por ese medio [la presentación de la necesidad de un primer inicio de una serie de acontecimientos por libertad en lo que es exigible para la pregunta por el mundo] se ha probado (aunque no entendido) de una vez **la facultad para iniciar enteramente por sí mismo una serie en el tiempo**, no está, por ello, menos permitido poder iniciar por sí mismo en medio

del curso del mundo series distintas, con arreglo a la causalidad, y atribuir a las sustancias de las mismas una facultad para actuar por libertad. Que no se deje uno detener aquí por un malentendido: que, puesto que una serie sucesiva en el mundo sólo puede tener un primer inicio comparativo, por cuanto siempre precede un estado de las cosas en el mundo, no sería posible ningún primer inicio absoluto de las series simultáneas al curso del mundo. Pues nosotros no hablamos aquí de un primer inicio absoluto con arreglo al tiempo, sino con arreglo a la causalidad.

Si yo ahora (por ejemplo) de manera enteramente libre, sin el influjo necesariamente determinante de las causas naturales, me levanto de mi silla, inicia en este suceso, junto con todas las consecuencias naturales al infinito, una nueva serie absolutamente, aunque con arreglo al tiempo ese suceso es sólo la prosecución de una serie precedente. Pues esta resolución y hecho no consiste en absoluto en la derivación a partir de meros efectos naturales ni es una mera prosecución de los mismos, sino que las causas naturales determinantes que están por encima de ellos se interrumpen enteramente con respecto a este acontecimiento, que por descontado **sigue a estas causas, pero no se sigue de ellas**, por tanto, tiene que denominarse un inicio absolutamente primero de una serie de fenómenos desde luego no con arreglo al tiempo, sino con respecto a la causalidad».

Cuando la Providencia divina decide «hacer surgir de un solo hombre, creado previamente, toda la humanidad, en lugar de hacerla surgir de muchos hombres» (*De civitate Dei*, XII, 21), fija **la ley de la tierra**, entregando al hombre, es decir, a la causa eficiente por antonomasia, la capacidad intransferible de introducir novedades en el mundo. La deuda contraída con el pensamiento agustiniano concierne ya a la obra temprana de Arendt, especialmente su tesis doctoral sobre san Agustín, donde el amor, en su acepción de *caritas* y de *amor mundi*, se convierte en eje de una definición de mundo que se hurta a la fábrica de cielo y tierra hechos por Dios [*fabrica Dei*], para mostrarse más bien como el espacio producido y habitado por los hombres, pues no es la fabricación la vía para la superación del extrañamiento del hombre ante el mundo, sino el *amor mundi* —el *habitare corde in mundo* de M. Heidegger, recogido en la única cita dirigida a su obra en *El concepto de amor...*— de los que actúan en el mundo y hacen de él su casa<sup>1</sup>. Nos parece que la afirmación con que en el trabajo dedicado a san Agustín se reivindica la posterioridad irreducible del hombre con respecto a su haber sido creado guarda una estrecha relación con la exigencia de que el hombre abandone las comunidades pre-políticas y tenga la audacia, tan elogiada por Maquiavelo en los hombres de Estado, de actuar sustrayéndose a su condición animal o creatural. **El hombre está, pues, condenado a ganar mundanidad a medida que reedita la novitas con que se relaciona con el mundo**, condición en la que Arendt se basa para afirmar que «el hombre es “posterior” a su ser» (*El concepto de amor...*, Madrid, Encuentro, 2001, p. 95).

Si bien la *caritas* enseña a usar la vida y el mundo con libertad, sin atarse a ellos mediante la dispersión de la *cupiditas*, **Arendt insiste ya desde esa primera obra en que el tiempo humano es necesariamente secuencia frente a la eternidad divina** (vd. *San Agustín*, “Las confesiones”, XII, 28, 38). El siguiente texto de Arendt se sirve de san Agustín para expresar una ambigüedad del verbo *agere* que desembocará en su necesaria escisión del *gerere*:

---

<sup>1</sup> Para una interpretación del concepto arendtiano de *caritas* en relación con la *cura* [*Sorge*] de Heidegger, puede acudir a J. Vecchiarelli/J. Chelius Stark, “Rediscovering H. Arendt”, University of Chicago Press, 1996, p. 181: «Arendt propone una definición alternativa de cuidado en la disertación y revisa su premisa del “amor” repetidamente a lo largo de su obra. Es central para su significado la posibilidad de “reconstituir” relaciones mediante la amistad, el perdón y articulación social. *Caritas*, que Arendt empleaba ya como “amor hacia el vecino”, un “agente de unión” mental o como el enlace entre la Criatura y el Creador, es un “milagro” a pesar de la muerte, que es la impotencia habitual de la voluntad y dispersión en la ausencia de mundo. [...] En san Agustín Arendt encontró la metáfora central de “natalidad” inherente al poder del amor (*caritas*), que, siguiendo a san Agustín, replica la creación en cada nuevo nacimiento, en cada acto de voluntad moral y en cada “constitución” nueva, contingente, del mundo en la acción» [traducción N.S.M.].

## **Vita activa, § 26 “La fragilidad de los asuntos humanos”**

«Para traer a presencia este asunto [la fragilidad de la acción], puede ser bueno, recordar que, a diferencia de las lenguas modernas, el griego y el latín poseen dos palabras enteramente distintas, pero que se encuentran en interconexión, con las que designan lo que denominamos *handeln*. A los dos verbos: *árchein* (iniciar, llevar a cabo y, finalmente, ordenar y dominar») y *prátein* (terminar algo, realizar algo, completarlo), corresponden los dos verbos latinos *agere* (poner en movimiento y ejecutar) y *gerere*, (cuyo significado fundamental *portar*, como el *prátein*, asume los de *llevar a término*, *llevar a cabo* y *completar*. En ambas lenguas, por tanto, la acción se distingue en dos partes o estadios claramente escindidos: algo es comenzado o puesto en movimiento por un individuo, que lo ejecuta, para lo que muchos parecen apresurarse a ayudarlo, para seguir realizando y completar lo empezado. No sólo la conexión de ambas palabras alcanza prácticamente la identidad en ambas lenguas, sino que su etimología se asemeja de una manera llamativa. En los dos casos la palabra originariamente determinada sólo para el segundo estadio de la acción —*prátein* o *gerere*— se impuso de tal modo en el uso lingüístico que posteriormente se empleó para la acción en general, mientras que las palabras que designaban, al menos en el lenguaje político, asumían cada vez más un significado especializado. Así se convierte *árchein* en sentido político exclusivamente en el dominar y *agere* se utiliza cada vez con más frecuencia en el significado de ‘conducir’ que como ‘poner en movimiento’» (CH, § 26 “La fragilidad de los asuntos humanos”, p. 235; p. 212-213).

**«La libertad depende del carácter impredecible absoluto de las acciones humanas.** Si lo expresamos paradójicamente (e invariablemente nos vemos mezclados en paradojas en cuanto intentamos juzgar una acción por las normas del hacer) podemos decir: **cada buena acción en función de un mal fin agrega una porción de bondad al mundo; cada mala acción por un buen fin agrega una porción de maldad.** En otras palabras, mientras que los fines del hacer y producir dominan totalmente los medios, lo opuesto es verdad para la acción; los medios siempre son el factor decisivo» (Arendt, “H. Broch 1886-1951”, in: Id. (2001: 156).

**Cfr. Comprensión y política, pp. 386-387.**

## **La emergencia de la capacidad humana para iniciar del orden cosmológico**

**«Sólo la especie**, el género humano pero no los hombres individuales, **participa de la simultaneidad del Universo**, y sólo la especie como tal es, de algún modo, de la misma naturaleza que el Universo. De hecho, el género humano existe sólo bajo la forma de hombres individuales. Y si tal es el modo en que la eternidad “opera” (*agere*), es la existencia, y no la esencia, lo que en el Universo se actualiza por medio del tiempo. Lo cual vale asimismo a propósito de la vida humana: la vida existe por medio de las “acciones del hombre que son las partes de ella”. Mas esta vida, en la medida en que se la cree eterna, ha de tener el mismo carácter de simultaneidad original que tiene el ser (el Universo)» (*El concepto de amor en san Agustín*, p. 87).

**Arendt, 2006: 475-476:** “La historia nunca tiene que habérselas con hombres actúan; más bien, aborda siempre el modelo que surge a través de las acciones de muchos, que se abren, se enfrentan y pasan de largo ante los otros. El hecho de que de este revoltijo surja un acontecer comprensible, es decir, un modelo, o sea, un mundo, que se convierte de nuevo en “historia” para los que siguen naciendo, no es más sorprendente que el hecho, advertido por Leibniz, de que en todos los puntos arrojados casualmente sobre el papel puede descifrarse siempre una figura matemáticamente calculable. Ver el dedo de la providencia de Dios en el sentido de la historia, que no puede deducirse nunca de las acciones intencionadas de los individuos, ver allí el dedo divino como si se hubiera necesitado de la mano de Dios para dirigirlo todo de manera que surja un sentido comprensible, es tan necio como si de la figura leibniziana quisiéramos

deducir que la mano que lanza al papel puntos casuales está inspirada o guiada por un matemático. Esto demuestra solamente que el absurdo se da sólo en lo más aislado, digamos en un punto, pero no en un determinado pedazo de papel, donde su espacio matemático sería calculable. Ahora bien, en una hoja de papel que, por así decirlo, llenara todo el universo, volveríamos a encontrarnos con la falta de sentido. **El mundo está hecho en forma tal que de todo estar lo uno junto a lo otro y de todo ser simultáneamente brota sentido**".

*Ensayo sobre el origen de las lenguas, cap. IX, Alianza, pp. 68-69:*

«Suponed una primavera perpetua sobre la tierra; suponed por doquier agua, ganados, pastos; suponed a los hombres saliendo de las manos de la naturaleza una vez dispersados entre todo esto: no me imagino cómo habrían renunciado nunca a su libertad primitiva y abandonado la vida aislada y pastoril tan convenientes a su indolencia natural para imponerse sin necesidad la esclavitud, los trabajos, las miserias inseparables del estado social.

Quien quiso que el hombre fuera sociable tocó con el dedo el eje del globo y lo inclinó sobre el eje del universo. A este ligero movimiento veo cambiar la faz de la tierra y decidir la vocación del género humano; oigo a lo lejos los gritos de alegría de una multitud insensata; veo edificar los Palacios y las Villas; veo nacer las artes, las leyes, el comercio; veo a los pueblos formarse, extenderse, disolverse, sucederse como las olas del mar: veo a los hombres reunidos en algunos puntos de su morada para devorarse mutuamente y hacer del resto del mundo un horroroso desierto, digno monumento de la unión social y de la utilidad de las artes».

**Segundo Discurso, p. 283-284:** «Del seno de ese desorden y de estas revoluciones es de donde el despotismo, alzando gradualmente su horrorosa cabeza y devorando todo cuanto hubiera vislumbrado de bueno y malo en todas las partes del Estado, llegaría finalmente a pisotear las leyes del pueblo, y a establecerse sobre las ruinas de la república. Los tiempos que precedieran a este último cambio serán tiempos de perturbaciones y de calamidades, pero al final todo sería engullido por el monstruo, y los pueblos no tendrían ya jefes sin leyes, sino solamente tiranos. [...]

Aquí radica el último término de la desigualdad y el punto extremo que cierra el círculo y toca el punto de que cierra el círculo y toca el punto de donde hemos partido. Aquí es donde todos los particulares vuelven a ser iguales porque no son nada, y donde al no tener los súbditos más ley que la voluntad del amo, ni el amo más regla que sus pasiones, las nociones del bien y los principios de la justicia se desvanecen de nuevo. Aquí es donde todo vuelve a la sola ley del más fuerte y por consiguiente a un nuevo estado de naturaleza, diferentes de aquél por el que hemos comenzado en que uno era el estado natural en su pureza, y este último es el fruto de un exceso de corrupción».

**«Si el hombre qua hombre fuera todopoderoso, no se comprendería por qué tendría que haber *hombres*. [...] [E]l todopoder del hombre hace a los hombres superfluos»** (carta de Arendt a Jaspers, 4 de marzo de 1951).

**La ambigüedad de la fragilidad de los asuntos humanos: la terquedad de lo realizado. Las resistencias que la acción impone a su destrucción, a su transformación en algo no ocurrido**

**§ 32. "El carácter de proceso de la acción", pp. 296ss; pp. 252 ss.**

«Pues los hombres tienen siempre la capacidad para destruir lo que ellos mismos han hecho y su capacidad para destruir ha alcanzado hoy un punto nunca visto —la tierra ya la vida sobre ella; pero los hombres son de manera patente absolutamente incapaces de hacer retroceder los procesos que desencadenaron en el mundo mediante su acción o incluso de conseguir un control garantizado sobre ellos. Ni siquiera los grandes poderes del olvido y la confusión, que están

dispuestos de manera tan efectiva para cubrir el origen de todo acto individual y la responsabilidad hacia él, no llegan a hacerlo retroceder ni a impedir que tenga efectos. Y esta incapacidad para hacer que lo hecho (Getanes) no haya ocurrido corresponde a una incapacidad casi tan grande para prever sus consecuencias o fundamentar con garantías sus motivos. —«No se conoce el origen, no se conocen las consecuencias —¿Tiene por consiguiente la acción en general un valor?...Su valor es X, desconocido» (Nietzsche, Voluntad de poder, frag. 291)».

Arendt persigue en la tragedia griega<sup>1</sup> el hilo conductor para identificar la relación que esta fuerza mantiene con la acción humana, especialmente patente cuando la irreversibilidad [*Unwiderruflichkeit*] e imprevisibilidad [*Unabsehbarkeit*] de las acciones se miden con ella. Por ello, la tragedia previene de un exceso que Arendt formula de la siguiente manera:

**“Verdad y Política”, en: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, p. 271:**

«Sólo el embustero ocasional conseguirá adherirse a una falsedad particular con una firmeza inconvencible; los que adapten las imágenes y los relatos a las circunstancias siempre cambiantes se encontrarán flotando en un horizonte abierto de potencialidad, deslizándose de una posibilidad a otra, imposibilitados de apoyarse en ninguna de sus propias construcciones. En lugar de conseguir un sustituto adecuado de lo real y de lo factual, transforman los hechos y acontecimientos en esa potencialidad de la que surgieron en un primer momento. El signo más seguro del carácter factual de los hechos y acontecimientos es precisamente esa tozuda presencia, cuya contingencia inherente desafía, por último, todos los intentos de una explicación conclusiva. Por el contrario, las imágenes siempre se pueden explicar y hacer admisibles —lo que les da una ventaja momentánea sobre la verdad de hecho—, pero nunca pueden competir en estabilidad con lo que simplemente es porque resulta que es así y no de otro modo» ().

«‘Todos somos culpables’, que parecía tan noble y seductor cuando se escucha por primera vez, no ha servido de hecho más que para disculpar en gran parte a los verdaderos culpables. Todos somos culpables, nadie es culpable. La culpabilidad, al contrario que la responsabilidad, es el hecho de un individuo: es estrictamente personal. Se refiere a un acto, no a intenciones o virtualidades. Podemos decir que nos *sentimos* culpables de los pecados de nuestros padres o de nuestro pueblo, incluso de la humanidad, a saber, de actos que no hemos cometido, sólo en sentido metafórico, aunque en el curso de los acontecimientos ocurra que paguemos por ellos «Responsabilidad colectiva», *Claves de razón práctica*, nº 95 (1999), p. 8).

Es manifiesto que esta noción de libertad que se está proponiendo aquí no es un fenómeno de la voluntad, como indica Arendt en el trabajo *¿Qué es la libertad?*, recogido en *Entre el pasado y el futuro*. Por el contrario, la libertad es un *hecho* del que se es consciente, aunque no se pueda probar (*Diario filosófico*, Barcelona, Herder, 2006, p. 785), que debe además ponerse a buen recaudo de **los motivos y fines de la voluntad**, pues si bien éstos se entrecruzan y oponen en sentido real en el mundo en el que el hombre actúa, **no constituyen la vara de medir de la acción**. Lo contrario supondría una nueva caída en la tradicional reducción de la acción a la producción, que condena a la primera a ser siempre menesterosa, fútil o frustrante (“H. Broch”, en: *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, 2001, p. 156). De esta manera, el complejo reajuste de la Metafísica racionalista que Kant pone en marcha para salvar siquiera la posibilidad de la infraestructura conceptual denominada *libertad trascendental*

---

<sup>1</sup> Los versos siguientes del *Edipo rey*, citados en el cap. V de *Vita activa*, logran reflejar la impotencia del hombre para actuar de un modo plenamente acertado, sin falla alguna, vv. 1189-1191: “¿Quién, quién es el hombre que logra más felicidad [*eudaimonía*] que la necesaria para parecerlo [*dokein*] y, una vez que lo ha parecido, declinar?”. Con arreglo a estos versos lo que los hombres llaman felicidad no es más que el brillo [*dóxa*] de un estado provisional.

parece quedar más próximo de la noción arendtiana de la acción que la libertad en sentido paulino. No en vano, Arendt recuerda en *Comprensión y política* que «el acontecimiento ilumina su propio pasado, nunca puede deducirse de éste» (*Ensayos de comprensión*, 2005, p. 387), pues representa una “infinita improbabilidad”, un comienzo absoluto de una serie de fenómenos con arreglo, no al tiempo, sino a la causa, si bien ese comienzo y la serie que inicia subsiguientemente está conectado exhaustivamente con otros hechos del mundo, es decir, se incorpora al mundo como una pieza más de él. Más allá del entendimiento y de la voluntad, son, a juicio de Arendt, los principios inspiradores (justicia, hermandad, igualdad...) descubiertos por Montesquieu los que, junto con quien actúa, se manifiestan en las acciones al inspirarlas, sin peligro de poder ser agotados o desahuciados por ellas. La misma exterioridad cosmológica de la acción impide considerarla algo procedente del *hombre interior*, pues sus consecuencias sólo encuentran sentido en una historia que «nadie ha cavilado» (*Vita activa*, p. 227). La quiebra entre lo que debe hacerse y no hacemos, la tonalidad o disposición de la tensión (*Vida del espíritu*, Paidós, p. 272 y 328) detectada por san Pablo en la *Carta a los Romanos* (7.10-25) y más tarde por san Agustín (*Confesiones*, IX, 21) sólo puede manifestarse cuando el *amor mundi* es sustituido por el retraerse de la audacia para actuar. La voluntad oculta que así como el artesano deposita el acto en la obra (*EN*, IX 7, 1168 a6-7), de suerte que quien la usa pueda detectarlo (si se trata de una buena obra) o echarlo en falta (si se trata de un fraude), la creación del hombre dispuso en él la única capacidad en condiciones de diferenciarlo del orden cosmológico.

«Por su naturaleza misma, las acciones son temporales y perecederas y, si no procediese de alguna *causa* en el carácter y disposición de la persona que las realiza, no podrían ni contribuir a su gloria si fuesen buenas, ni a su deshonra, si fuesen malas. Las acciones mismas podrían ser culpables, contrarias a las reglas de la moralidad y la religión, pero la persona no podría responder de ellas, y como no procederían de nada que en ella sea duradero y constante, ni dejarían tras de sí nada de esta clase, sería imposible que dicha persona, por su causa, pudiera ser el objeto de castigo o venganza. Por tanto, según el principio que niega la necesidad y consecuentemente las causas, un hombre es tan puro e intachable tras haber cometido el más horrendo crimen, como lo era al nacer, ni su carácter se ve en manera alguna afectado por sus acciones, puesto que no se derivan de él, y la maldad de las unas nunca podrá emplearse como prueba de la depravación del otro» (Hume, *Ensayo sobre el conocimiento humano*, cap. 8, parte II).

«He llamado cosmológicas a las Ideas, de las que ahora nos ocupamos, en parte porque bajo [el término] mundo se entiende el conjunto de todos los fenómenos y nuestras Ideas también se dirigen solamente a lo incondicionado entre los fenómenos, en parte también porque la palabra mundo, en sentido trascendental, significa la absoluta totalidad del conjunto de cosas existentes, y nosotros queremos dirigir nuestra atención solamente a la completud de la síntesis (si bien solamente en el regreso hacia las condiciones)» (Kant, *KrV*, II cap. del libro II de la *Dialéctica trascendental*, “Sistema de las Ideas cosmológicas”, A 419-420/B 447).

«La Idea trascendental de libertad dista mucho de constituir todo el contenido del concepto psicológico de este nombre, que es en buena parte empírico, sino solamente el de la espontaneidad absoluta de la acción, como el auténtico fundamento de la imputabilidad de la misma. Sin embargo, es la auténtica piedra de escándalo de la filosofía, que encuentra dificultades insuperables para admitir semejante causalidad incondicionada. Lo que siempre ha colocado a la Razón especulativa en tan gran aprieto en la pregunta por la libertad de la voluntad es en propiedad sólo *trascendental* y se refiere únicamente a si tiene que admitirse una facultad para comenzar *por sí misma* una serie de cosas o estados sucesivos» (Kant, *KrV*, II cap. del libro II de la *Dialéctica trascendental*, “Observación a la tesis de la III Antinomia”, A 448/B 476).

«Si nos dejamos vencer por la ilusión del realismo trascendental, no queda ni naturaleza ni libertad» (Kant, *KrV*, “Ilustración de la Idea cosmológica de libertad en su relación con la universal necesidad de la naturaleza”, A 543/B 571).

«De ello [de la distinción entre síntesis matemática y síntesis dinámica] se deriva el que en la conexión matemática de las series de fenómenos sólo pueda aparecer una condición que sea *sensible*, es decir, una condición que sea, a su vez, parte de la serie; mientras que, por el contrario, la serie dinámica de las condiciones sensibles permite una condición que sea heterogénea, que no sea parte de la serie, sino que, en tanto que meramente *inteligible*, reside fuera de la misma, de manera que así la Razón obtiene una satisfacción y se antepone un incondicionado a los fenómenos sin que ello confunda el carácter siempre condicionado de la serie que forman ni se infrinjan los principios del entendimiento» (Kant, *KrV*, II cap. del libro II de la *Dialéctica trascendental*, “Observación final sobre la solución de las Ideas matemático-trascendentales y advertencia preliminar sobre la solución de las ideas dinámico-trascendentales”, A 530-531/B 558-559).

«Es especialmente digno de atención el hecho de que la idea *trascendental* de la libertad sea el fundamento del concepto práctico de la misma y que aquélla represente la verdadera dificultad que ha implicado desde la siempre la cuestión acerca de la posibilidad de esa libertad. En su sentido práctico, la libertad es la independencia del arbitrio [*Willkür*] respecto a la *constricción* mediante impulsos de la sensibilidad» (Kant, *KrV*, A 533-534/B 561-562).

«Llamo *inteligible* a aquello que no es fenómeno en un objeto de los sentidos. Según esto, si aquello que en el mundo sensible ha de ser considerado como fenómeno posee en sí mismo una facultad que no sea objeto de la intuición sensible, pero que le permita ser causa de fenómenos, entonces podemos considerar la *causalidad* de ese ser desde dos puntos de vista distintos: en cuanto causalidad propia de una cosa en sí misma, como *inteligible* por su acción; en cuanto causalidad propia de un fenómeno del mundo sensible, como *sensible* por sus *efectos*» (Kant, *KrV*, “Posibilidad de conciliar la causalidad por libertad con la ley universal de la necesidad de la naturaleza”, A 538/B 566).

«La Razón es, por tanto, la condición permanente de todas las acciones voluntarias bajo las que se manifiesta el hombre. Cada una de ellas está predeterminada, ya antes de que suceda, en el carácter empírico del hombre. En consideración del carácter inteligible, del que aquél es sólo el esquema sensible, no hay *antes* ni *después*, y cada acción es, independientemente de la relación temporal que mantenga con otros fenómenos, el efecto inmediato del carácter inteligible de la Razón pura, que por lo tanto actúa libremente, sin estar determinada dinámicamente en la cadena de las causas naturales por fundamentos precedentes en el tiempo, externos o internos, y esa su libertad no puede considerarse sólo negativamente, como independencia de las condiciones empíricas (pues, de esta forma, la facultad de la Razón dejaría de ser una causa de los fenómenos), sino que ha de ser presentada también desde un punto de vista positivo, como capacidad de iniciar por sí misma una serie de acontecimientos, de suerte que nada comience en ella misma, sino que, como condición incondicionada de toda acción voluntaria, no admita ninguna condición anterior en el tiempo; aunque su efecto comience en la serie de fenómenos, no puede ser, empero, primero en términos absolutos dentro de la serie» (Kant, *KrV*, “Ilustración de la Idea cosmológica de libertad en su relación con la universal necesidad de la naturaleza”, A 553-554/B 581-582).

«El único resultado al que podíamos llegar y lo único que queríamos conseguir era dejar claro, al menos, que esa antinomia reposa sobre una mera ilusión, que la naturaleza *no contradice* a la causalidad por libertad» (Kant, *KrV*, “Ilustración de la

Idea cosmológica de libertad en su relación con la universal necesidad de la naturaleza”, A 558/B 586).

*La distorsión de la noción de libertad y la lección extraída de la buena perfectibilidad de los pueblos primitivos.* Los pueblos sólo se dan superiores para que los defiendan de la opresión — no merece la pena examinar la suposición de que los jefes se escogieron antes de que se fijase la confederación o los ministros antes de las leyes—, cuya función viene a enmendar el incumplimiento de las leyes:

«Resulta, pues, indiscutible, y es la máxima fundamental de todo el derecho político, que los pueblos se dieron jefes para defender su libertad y no para que los esclavizasen: *Si tenemos un príncipe*, le decía Plinio a Trajano, *es para que nos preserve de tener un amo*.

**Sobre el amor a la libertad los políticos hacen los mismos sofismas que los filósofos han hecho sobre el estado de naturaleza;** por las cosas que ven juzgan sobre cosas muy diferentes que no han visto, y atribuyen a los hombres una inclinación natural a la servidumbre por la paciencia con que los que tienen ante su mirada soportan la suya, sin pensar que **ocurre con la libertad como con la inocencia y la virtud, cuyo precio no se siente hasta que uno mismo las disfruta, y cuyo gusto se pierde tan pronto como se las ha perdido.** [...]

Como un corcel indómito eriza sus crines, golpea la tierra con el pie y se debate impetuosamente a la sola cercanía del bocado, mientras que un caballo doméstico sufre pacientemente la verga y la espuela, el hombre bárbaro no pliega su cabeza al yugo que el hombre civilizado lleva sin rechistar, y prefiere la más tormentosa de las libertades a un sojuzgamiento tranquilo. No es, pues, por el envilecimiento de pueblos sometidos por lo que hay que juzgar las disposiciones naturales del hombre a favor o en contra de la servidumbre, sino por los prodigios que todos los pueblos libres han hecho para garantizarse de la opresión. Sé que los primeros no hacen más que alabar constantemente la paz y el reposo de que gozan en sus cadenas, y que *miserrimam servitutum pacem appellant*, pero cuando veo a los otros sacrificar los placeres, el reposo, la riqueza, el poder y la vida misma a la conservación de ese único bien tan despreciado por quienes lo han perdido; cuando veo a animales nacidos libres y que aborrecen la cautividad romperse la cabeza contra los barrotes de su prisión, cuando veo multitudes de salvajes completamente desnudos despreciar las voluptuosidades europeas y arrostrar el hambre, el fuego, el hierro y la muerte para no conservar sino su independencia, siento que **no es a esclavos a quienes corresponde razonar sobre su libertad**» (pp. 269-271).

#### **I. La responsabilidad potencial y la culpa efectiva. El doble criterio de la acción, entre el comienzo absoluto y la pluralidad humana.**

No es de extrañar que precisamente el pensador que introdujo la diferencia entre *principium* cosmológico e *initium* humano, tan recordada y elogiada por Arendt, haya insistido en la menesterosidad de la existencia humana, que no es en sentido absoluto, sin quedar por ello reducida a nada<sup>1</sup>. Por ello, la vida humana al menos tiende al ser [*tendere esse*]. En *El concepto de amor en San Agustín*, Arendt señala que el retorno a nuestro origen en tanto que criaturas [*redire ad creatorem*] culmina en la anticipación del fin [*se referre ad finem*], con una seguridad que, sin embargo, no puede convocarse allí donde está en juego la acción, a la que no le está permitido solapar con ningún fin prefijado lo que en ella hay de inicio. El *hecho* de que nadie

---

<sup>1</sup> Vd. Arendt, *El concepto de amor en San Agustín*, trad. cast por A. Serrano de Haro, Madrid, Encuentro, 2001, II Creador y criatura. *El pasado recordado*, I. «El origen», p. 80 y 97-98.



sepa a ciencia cierta lo que hace cuando actúa establece que la intención individual es insuficiente para dar razón tanto de la acción, cuanto de la natalidad de la que procede, pues éstas necesitan radicalmente de los otros para completarse, son estados del ser-en-común. Encontramos un precedente de la célebre pluralidad humana como condición de la acción en el estudio que Arendt dedica en 1929 a la *vita socialis*, que según san Agustín incardina una fe en lo que no vemos<sup>1</sup>, que «precede a la posible verificación» (*El concepto de amor...*, p. 136), toda vez que recuerda la imposibilidad de un aislamiento total del individuo, toda vez que persiste un pasado común de pecado, en el que todos coinciden y del que indefectiblemente parten. La coexistencia con los otros se mantiene, pues, incluso en los momentos más bajos de la historia de la acción humana, allí donde alguien lucha contra la tribulación para salir victorioso sobre el mundo<sup>2</sup>.

La prelación de la pluralidad con respecto a la certeza introspectiva acerca de lo realizado, por ejemplo, acerca del cumplimiento del propósito de una voluntad, por un lado, impide considerar que quien actúa pueda convertirse en algún momento en autor de una historia; por otro lado, añade al concepto de culpa el más extenso de responsabilidad, delimitada por la comunidad política a la que se pertenece. Arendt repara especialmente en la distinción entre ambos términos movida por los argumentos que J. Feinberg ofreció en una ponencia de 1968, de los que se colige que entre responsabilidad y culpa mediaría una mera diferencia de intensidad en nuestra contribución a la acción, en lugar de remitirlos a una inequívoca diferencia de planos. El problema es considerable, pues la confusión entre responsabilidad y culpa desdibuja los límites de la acción, al servirse de una *culpa potencial* para cargar a otros con una potencia que no han podido actualizar:

Este texto contesta la tesis de Feinberg, según la cual cualquier agregado humano sería suficiente para rastrear la presencia de una *responsabilidad 'colectiva'*, de suerte que el conjunto de experimentados bañistas ante cuya mirada se ahoga un hombre en la playa o un plan para desvalijar un banco comporten una responsabilidad vicaria. Arendt anuncia de antemano que en ambos casos marra el uso de esta expresión, dado que en el primero no nos hallamos ante ninguna comunidad política, sino ante una agregación coyuntural, cuyos miembros contraen diversos grados de culpabilidad ante la desgracia que estaba en su mano prevenir, y en el segundo no ha habido persona alguna interpuesta en la ejecución del delito, sino que éste fue consumado por la banda de ladrones, de suerte que todos son culpables del delito. Más allá de falsos problemas, el cuidado por la precisión terminológica protege a la *persona* de dos posibles naufragios: el crimen que no se puede perdonar y la inocencia que escapa a toda localización política<sup>3</sup>. Ambos se caracterizan por ser difícilmente asumibles por quienes nos rodean, pues el primero pretende la destrucción de la pluralidad, esto es, de quienes podrían juzgar, de manera que los no-actos son «literalmente no-actos» [*buchstäblich Un-taten*]<sup>4</sup> y, con arreglo al *dictum* evangélico, habría sido mejor para el criminal carecer de capacidad de iniciar, es decir, no haber nacido (*Vita activa*, p. 308). El estado de la inocencia, por el contrario, no alcanza a comunicar nada a *nadie*, al permanecer en el umbral previo al espacio público.

Si bien las acciones humanas son frágiles si las comparamos con la actividad de la inmovilidad (*EN*, VII 14) del dios o con la obra del arte, su terquedad las hace incluso

<sup>1</sup> Vd. san Agustín, *De fide rerum quae non videntur*, 2, 4: «No creer que somos amados, porque no vemos el amor, ni corresponder al afecto con el afecto, porque no pensamos que nos lo debemos reciprocamente, es una precaución más molesta que ingeniosa. Si no creemos lo que no vemos, si no admitimos la buena voluntad de los otros porque no puede llegar hasta ella nuestra mirada, de tal manera se perturban las relaciones entre los hombres, que es imposible la vida social».

<sup>2</sup> Como recogen magníficamente las sentencias evangélicas: «En el mundo <en tó cosmos> tendréis tribulación <thlipsis>. Pero ¡ánimo!: yo he vencido al mundo» (Evangelio según San Juan, 18, 33b-c) y «¡Qué estrecha la entrada y qué angosto el camino <tethlimméne é odós> que lleva a la Vida!» (Evangelio según San Mateo, 7, 14).

<sup>3</sup> Vd. Arendt-Jaspers *Briefwechsel*, München/Zürich, Piper, 2001, pp. 90-91.

<sup>4</sup> Vd. Arendt (1998: p. 308).

superiores en durabilidad y resistencia a un estado de cosas objetivo (*EN*, I 10). De la misma manera, quien cuenta con la capacidad de interrumpir la homogeneidad cosmológica del universo, es impotente para destruir los procesos que ha desencadenado en el mundo o hacerlos reversibles (*Vita activa*, p. 296). La ambigüedad fundamental que acompaña a toda comprensión acerca de las acciones humanas es el peso que hay que portar precisamente por estar llamado a iniciar algo nuevo en el mundo. Por otro lado, quien ha ingresado en una red de relaciones<sup>1</sup> renuncia ya con ese gesto a dominar ese ámbito de sentido, pero no a influir en la marcha de los acontecimientos ni a sentirse responsable por ellos. La ausencia de dominador en el orden de la acción humana, incluso el que no haya ninguna razón concluyente para que los hechos sean los que son abre una fisura por la que la mentira puede deslizarse perfectamente. No en vano, el mentiroso es un hombre de acción, un actor por naturaleza, a diferencia del hombre veraz, cuyo ser en el mundo sólo se manifiesta a partir de su resistencia ante la desvirtuación de los hechos realizada por el primero<sup>2</sup>. El efecto de una mentira continuada es eliminar la firmeza del suelo sobre el que pisamos, al devolver los acontecimientos a la potencialidad de la que surgieron:

El relato que la historia obliga a trazar pone en evidencia que es posible hacer abstracción de la terquedad [*Zähigkeit*] de los hechos, tan determinante allí donde se trata de fijar la culpa de alguien (*Vita activa*, p. 297), pues aquélla puede ponerse en solfa mediante un movimiento tembloroso fluctuante» del que cabe esperarlo todo o por el contrato fraudulento según el cual cada cual tiene derecho a su opinión particular (vd. «Informe desde Alemania» en *Ensayos de comprensión*). Una obra como *La condición humana* considera la acción como una suerte de **milagro exclusivamente humano** que nunca puede desentenderse del todo de su emergencia a partir del principio calificado como *daímon*. La medida de la acción requiere completar la autoría de nuestras acciones con otra operación de signo bien diferente, que nos convierte en responsables de la pluralidad con la que estamos vinculados. El complejo sistema de proporciones entre actividades humanas y formas de vínculo entre los hombres y el mundo puede saltar por los aires, los regímenes totalitarios lo saben bien, con una pequeña inoculación de potencia en aquello que ya había quedado definido en el campo de la acción. Allí donde las acciones no han dejado hechos inequívocos que narrar, puesto que nunca hemos abandonado aquel “horizonte abierto de potencialidad”, es decir, no ha habido novitas alguna, el mundo puede llegar a ser re-creado enteramente.

---

<sup>1</sup> Vd. Herzog (2004: 48) y S. Benhabib, “Judgement and the Moral Foundations of Politics in Hannah Arendt’s Thought”, in: R. Beiner/J. Nedelsky (eds.), *Judgement, Imagination and Politics: Themes from Kant and Arendt*, Lanham/Boulder/New York/Oxford, Rowman & Littlefield Publishers, pp. 183-204; pp. 190-191.

<sup>2</sup> Vd. Arendt, «Verdad y política» en *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Barcelona, Península, pp. 262-263.

**Filosofía de la acción – grupo “B”**  
**Curso académico 2006/07**  
**Convocatoria de febrero**

Se proponen dos opciones de ejercicio, de las que ha de elegirse una, consistente en un comentario unitario de los textos siguientes. Es de esperar que el ejercicio permita exponer razonadamente diferentes aspectos de la acción en los que se haya insistido en las clases, sin perjuicio de que el trabajo personal del alumno le permita completar, matizar o discutir el planteamiento propuesto a lo largo del curso.

**OPCIÓN A**

Es recomendable que el comentario de los textos responda, en el orden que se prefiera, a las cuestiones siguientes:

a) *Determinar qué alcance tiene para la definición aristotélica de lo voluntario (texto 2) la admisión de la ignorancia de ciertas circunstancias como clave de interpretación de lo realizado. ¿Comporta esta decisión alguna intervención sobre la concepción de la acción difundida por la tragedia griega clásica?*

b) *Establecer qué obstáculos presentan las Éticas de Aristóteles ante una posible lectura de las acciones humanas como la que Hegel sostiene en el texto 3.*

c) *Analizar en qué sentido es lícito hablar de una firmeza de la acción, especialmente a la luz de los textos 1 y 4.*

**Texto 1.** «Todas las sustancias son, por naturaleza, una clase de principios, debido a lo cual cada una puede producir otras similares a ella; así, un hombre, hombres; y, en general, un animal, animales, y una planta, plantas. Pero, además de esto, claramente el hombre es el único animal que es, asimismo, principio de ciertas acciones; en efecto, no podemos decir de ningún otro animal que actúa» (Aristóteles, *Ética a Eudemo*, II 6, 1222 b16-20).

**Texto 2.** «Llamo voluntario, como se ha dicho antes, a todo lo que uno hace estando en su poder [*eph'autôî*] hacerlo o no, y sabiendo, no ignorando, a quién, con qué y para qué lo hace; por ejemplo, a quién está golpeando, con qué y para qué, y todo esto no por accidente ni por fuerza (como si golpea a otro cogiéndole la mano y contra su voluntad, porque entonces no depende de él). Puede ocurrir que el golpeado sea su padre y que él sepa que es un hombre o que es uno de los presentes, pero no se sepa que es su padre, y la misma distinción puede hacerse respecto del fin y para toda la acción» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, V 8, 1135 a23-32).

**Texto 3.** «[E]n la historia universal y mediante las acciones de los hombres, surge algo más que lo que ellos se proponen y alcanzan, algo más de lo que ellos saben y quieren inmediatamente. Los hombres satisfacen su interés; pero, al hacerlo, producen algo más, algo que está en lo que hacen, pero que no estaba en su conciencia ni en su intención (G.W.F. Hegel, *Lecciones sobre la Filosofía de la Historia universal*, trad. cast. por J. Gaos, Alianza, 1994 (5ª reimpr.), pp.85-86).

**Texto 4.** «El signo más seguro del carácter factual de los hechos y acontecimientos es precisamente esa tozuda presencia, cuya contingencia inherente desafía, por último, todos los intentos de una explicación conclusiva. Por el contrario, las imágenes siempre se pueden explicar y hacer admisibles —lo que les da una ventaja momentánea sobre la verdad de hecho—, pero nunca pueden competir en estabilidad con lo que simplemente es porque resulta que es así y no de otro modo» (“Verdad y Política”, en: *Entre el pasado y el futuro. Ocho ejercicios sobre la reflexión política*, Península, p. 271).

## OPCIÓN B

Es recomendable que el comentario de los textos responda, en el orden que se prefiera, a las cuestiones siguientes:

a) *Determinar si tiene sentido o no una descripción de la deliberación en clave técnica. ¿Guarda esta restricción algún parentesco con la denuncia aristotélica de lo que sea la mera habilidad o astucia [deínotes]?*

b) *Los textos 1 y 2 proponen una comparación entre el proceder hipotético del matemático y el proceso deliberativo de quien ha de elegir una acción en lugar de otra y un modo de realizarla frente a otro. ¿Cuáles es el alcance y las limitaciones de esta analogía aristotélica?*

c) *Los textos 3 y 4 remiten a un doble modelo de la acción que Aristóteles recoge en las Éticas. Establecer qué solución propone la «capacidad para iniciar» definida por H. Arendt a la separación que el orden de los asuntos humanos introduce entre la elección (invisible) y la acción (visible).*

**Texto 1.** «Ahora bien, ¿la virtud, produce el fin o los medios que conducen a él? Nosotros establecemos que produce el fin, puesto que no se trata ni de un silogismo ni de un razonamiento, sino que, de hecho, debe ser tomado como un principio. En efecto, el médico no examina si uno debe estar sano o no, sino si debe pasearse o no; ni el maestro de gimnasia, si uno debe estar en buenas condiciones o no, sino si debe luchar o no. Asimismo, ningún otro arte delibera sobre el fin, pues lo mismo que en las ciencias teóricas las hipótesis son los principios, en las productivas el fin es el principio y la hipótesis. Puesto que es necesario que tal cuerpo sea sano, si hay que conseguir esto, se deben cumplir tales y tales condiciones; de la misma manera ocurre en geometría: si los ángulos de un triángulo son iguales a dos rectos, se seguirán necesariamente tales consecuencias.

El fin es, pues, el principio del pensamiento, pero la conclusión del pensamiento es el principio de la acción» (EE, II 11, 1227 b23-33).

**Texto 2.** «[La prudencia] tiene que ser, por tanto, una disposición racional verdadera y práctica respecto de lo que es bueno y malo para el hombre. Porque el fin de la producción es distinto de ella, pero el de la acción [*prâxis*] no puede serlo: la buena actuación misma es un fin. [...] [D]e ahí también que demos a la continencia el nombre de *sophrosúne*, porque salvaguarda la prudencia [*hos sóizousan ten phrónesin*], y lo que salvaguarda es la clase de juicio a que nos hemos referido; porque el placer y el dolor no destruyen ni perturban toda clase de juicio, por ejemplo, el de si los ángulos del triángulo valen o no dos rectos, sino los prácticos, que se refieren a la actuación. En efecto, los principios de la acción son los fines por los cuales se obra; pero el hombre corrompido por el placer o el dolor pierde la percepción clara del principio, y ya no ve la necesidad de elegirlo todo y hacerlo todo con vistas a tal fin o por tal causa: el vicio destruye el principio» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, VI 5, 1140 b3-19).

**Texto 3.** «La libertad depende del carácter impredecible absoluto de las acciones humanas. Si lo expresamos paradójicamente (e invariablemente nos vemos mezclados en paradojas en cuanto intentamos juzgar una acción por las normas del hacer) podemos decir: cada buena acción en función de un mal fin agrega una porción de bondad al mundo; cada mala acción por un buen fin agrega una porción de maldad. En otras palabras, mientras que los fines del hacer y producir dominan totalmente los medios, lo opuesto es verdad para la acción; los medios siempre son el factor decisivo» (Arendt, “H. Broch 1886-1951”, in: *Hombres en tiempos de oscuridad*, Gedisa, 2001, p. 156).

**Texto 4.** «El liberal, en efecto, necesita riquezas para ejercer su liberalidad, y el justo para poder retribuir (porque la voluntad es invisible, y también los que no son justos fingen querer obrar justamente), y el valiente necesita fuerza para llevar a cabo alguna acción que esté de acuerdo con su virtud, y el hombre moderado oportunidad de manifestarla; ¿cómo, si no, se verá que lo es, o que no es uno de tantos? Se discute también qué es lo principal en la virtud, si el acto de la elección o las acciones, dando por sentado que la virtud consiste en ambas, y es sin duda evidente que su perfección las abarca a ambas, y para las acciones se requieren muchas cosas, y cuanto más grandes y más hermosas sean, más» (Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, X 8, 1178 a28-1178 b3).